GIUSEPPE ACCONCIA GIULIA AIELLO
LAURA MENIN CATERINA ROGGERO

MONDI ARABI

UNA GUIDA ESSENZIALE

SAGGI BOMPIANI

GIUSEPPE ACCONCIA GIULIA AIELLO
LAURA MENIN CATERINA ROGGERO

MONDI ARABI

UNA GUIDA ESSENZIALE

SAGGI
BOMPIANI

Il libro

Mondi arabi. Una guida essenziale

Territorio abitato da milioni di persone e realtà storica contrassegnata tanto da tratti comuni quanto da fratture, minoranze, diversità, il “mondo arabo” non è uno solo: fin dal titolo declinato al plurale, questo libro ce ne propone una narrazione alternativa, che grazie a un approccio transdisciplinare dia conto di tutte le sue sfaccettature.
Dalla ferita coloniale che ha pesantemente condizionato lo sviluppo delle democrazie fino all’attuale tragica guerra israelo-palestinese, dalla società delle tribù alle primavere arabe, dalle tradizioni alle rivoluzioni, queste pagine ci guidano in modo semplice e documentato attraverso la storia e i suoi nodi irrisolti, la religione islamica nei suoi aspetti dottrinali ma anche in quelli della pratica quotidiana, i movimenti sociali e politici, i grandi autori e i temi della letteratura. Una nuova porta di accesso ai “mondi arabi”, dunque, che scardinando una visione semplicistica e orientalista non solo ci consente di leggere il presente ma anche di guardare con speranza a un futuro nel quale sia possibile una soluzione dei terribili conflitti che, per i loro molteplici echi, ci riguardano tutti.

L’autore

Giuseppe Acconcia

GIUSEPPE ACCONCIA è docente di State and Society in North Africa and the MediterraneanRegion all’Università Statale di Milano. Dottore di ricerca in Scienze Politiche all’Università di Londra, è autore tra gli altri di *Taccuino arabo* (Bordeaux edizioni) e, con Lorenza Perini, di *The ArabUprisings* (Routledge).

Giulia Aiello

GIULIA AIELLO è dottoranda e tutor didattico di Lingua e letteratura araba presso l’Università di Bologna. Laureata all’Università Ca’ Foscari di Venezia, ha svolto periodi di studio e ricerca in Tunisia e in Libano. È stata inoltre Visitingresearcher presso l’Università di Oslo.
I suoi principali interessi di ricerca riguardano la sociolinguistica araba e la letteratura araba contemporanea.

Laura Menin

LAURA MENIN è Associate researcher presso la School of Global Studies dell'Università del Sussex. Dottoressa di ricerca in Antropologia, è stata ricercatrice presso il ZentrumModernerOrient di Berlino e l'Università degli Studi di Milano-Bicocca. È autrice di Quest for Love in Central Morocco: *Young Women and the Dynamics of Intimate Lives* (Syracuse University Press).

Caterina Roggero

CATERINA ROGGERO è docente di Cultura araba presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca e l'Università Statale di Milano e Senior associate researchfellow presso l'ISPI (Milano). Dottoressa di ricerca in Storia internazionale, per i tipi di Bompiani ha scritto *Storia del Nord Africa indipendente. Tra imperialismi, nazionalismi e autoritarismi* (2019).

SAGGI

GIUSEPPE ACCONCIA, GIULIA AIELLO,
LAURA MENIN, CATERINA ROGGERO

MONDI ARABI.
UNA GUIDA ESSENZIALE

SAGGI
BOMPIANI

Progetto grafico e mappe: Zungdesign

ISBN 979-12-217-0699-4

www.giunti.it
www.bompiani.it

© 2024 Giunti Editore S.p.A.
Via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia
Via G.B. Pirelli 30 - 20124 Milano - Italia

Prima edizione: settembre 2024
Prima edizione digitale: ottobre 2024

Bompiani è un marchio di proprietà di Giunti Editore S.p.A.

Immagine di copertina: © iStockphoto / Getty Images. Progetto grafico: Zungdesign.

INDICE

Introduzione

I PARTE

IL PESO DELLA STORIA: I NODI POLITICI IRRISOLTI DEI MONDI ARABI

Caterina Roggero

1 **La ferita coloniale**

1.1 L'imperialismo coloniale europeo: processi di modernizzazione bloccati, assoggettamento e sfruttamento

"Italiani brava gente" in Libia?

1.2 La prima guerra mondiale, la rivolta araba e il "tradimento" occidentale

1.3 La diplomazia britannica appoggia il "ritorno a Sion"

Antisemitismo, sionismo e antisionismo, di cosa parliamo?

2 **L'indipendenza confiscata**

2.1 La decolonizzazione del Nord Africa e l'affermazione dell'autoritarismo

2.2 La Palestina unita sotto la tutela britannica: le premesse critiche della coesistenza

2.3 La nascita di Israele, la non-indipendenza palestinese e la *nakba*

Fuga, espulsioni o pulizia etnica? Gli storici e il 1948 palestinese

3 **Panarabismo e islamismo: le grandi ideologie in crisi**

3.1 Nasser alla guida degli arabi: l'impresa di Suez e le ambizioni egemoniche

3.2 L'illusione panaraba e la *naksa*, un nuovo shock in soli Sei giorni

3.3 Panarabismo contro sionismo, Egitto e Siria se la giocano contro Israele

Perché non c'è un'unione regionale del Maghreb?

3.4 La risposta islamista e la sua degenerazione, dai Fratelli musulmani al

jihadismo

4 **La conflittualità diffusa**

4.1 Il Medio Oriente dilaniato dalla questione palestinese: l'esilio dell'OLP e le invasioni israeliane in Libano

4.2 Il "risveglio" palestinese: l'Intifada, Hamas e il gradualismo di Oslo

4.3 Le Primavere arabe e le guerre decennali in Libia, Siria e Yemen

Un inverno arabo?

4.4 Il 7 ottobre 2023 e la guerra a Gaza: la vittoria degli estremismi contro qualsiasi pace

II PARTE

VIVERE L'ISLAM NEL MONDO GLOBALE

Laura Menin

1 **Comprendere i mondi musulmani contemporanei**

1.1 Lo sguardo dell'antropologia

1.2 Islam: alcune coordinate

1.3 I cinque pilastri

Sunniti e sciiti

1.4 Albori

1.5 Un Islam o tanti Islam?

2 **Il "risveglio islamico"**

2.1 Che genere di modernità?

2.2 Il nuovo velo

Hijab

2.3 Soggetti virtuosi

2.4 Femminismi islamici

3 **Islam e vita quotidiana**

3.1 Soggetti ambivalenti

3.2 Etica ed estetica dei corpi

Halal

3.3 Divertimento *halal*

3.4 Abitare il mondo

4 **Nuove intimità**

4.1 Diventare uomini e donne
Zinā
4.2 Dibattiti intorno al matrimonio
4.3 La ricerca dell'amore
4.4 Intimità digitali
4.5 Nuove libertà

5 **Sulla soglia dell'invisibile**
5.1 Visioni oniriche
5.2 Destino e predestinazione
Salāt āl-istikhāra
5.3 "Vie" della trascendenza
5.4 Abitanti dell'invisibile

III PARTE

LE SOCIETÀ ARABE E I MOVIMENTI SOCIALI

Giuseppe Acconcia

1 **Famiglia, tribù e clan**
1.1 Famiglia, tribù e clan in Libia e Siria
1.2 Il tribalismo di stato in Iraq
1.3 Un esempio di settarismo: il caso libanese

2 **Le minoranze etnico-linguistiche, religiose e il nazionalismo arabo**
2.1 I curdi in Siria e in Iraq: un popolo senza stato
2.2 I cristiani copti in Egitto
Il confederalismo democratico del Rojava
2.3 I rifugiati siriani e palestinesi
2.4 I sufi e le altre minoranze
2.5 Diaspore e reti transnazionali
I *mawlid* sufi

3 **Movimenti sociali, partiti politici e società civile**
3.1 La coalizione anti-Mubarak: movimenti vecchi e nuovi
3.2 La transizione democratica in Tunisia: tra movimenti femministi e sindacati
Una Primavera di graffiti
3.3 L'ascesa dei sindacati indipendenti in Egitto

3.4 Il colpo di stato militare del 2013 in Egitto e i suoi effetti sui movimenti sociali
3.5 La deriva autoritaria in Tunisia dopo il 2021

IV PARTE

LO SPECCHIO DELLA LETTERATURA: VOCI DAI MONDI ARABI

Giulia Aiello

1 **Memoria tra passato e presente**
1.1 Trauma e conflitti
Amnistia o amnesia?
1.1.1 Raccontare per ricordare: il romanzo libanese
1.1.2 Tra memoria famigliare e collettiva: il fumetto libanese
1.1.3 Rappresentare il trauma: la guerra del 2006 nel fumetto libanese
1.2 Esilio e occupazione
1.2.1 Sradicamento e sogno del ritorno: la letteratura palestinese della diaspora
1.2.2 L'alienzazione di chi resta: la letteratura palestinese di Israele
1.2.3 Esistere e resistere: la letteratura palestinese dei Territori occupati
1.2.4 Continuare a raccontare: le nuove generazioni di autori palestinesi
Naji Al-Ali e le sue vignette
2 **Rivoluzione tra presente e futuro**
2.1 Lotte e rivendicazioni tra utopia e distopia
2.1.1 "La letteratura della rabbia e della rivoluzione": il romanzo egiziano
2.1.2 Disegnare – denunciare: il fumetto egiziano
Il fumetto come arte impegnata
2.1.3 La rivoluzione possibile: letteratura dalla Tunisia
2.1.4 Tra rivoluzione e guerra: letteratura dalla Siria
2.2 Scenari futuri tra nuovi autoritarismi e crisi globali
2.2.1 Società fallite e violenza ordinaria: il romanzo distopico egiziano
Urbanistica e ambiente
2.2.2 Tematiche ambientali e scenari apocalittici: graphic novel dalla regione

SCHEDE PAESE

Marocco
Algeria

Tunisia
Libia
Egitto
Siria
Libano
Palestina
Iraq
Giordania
I paesi del Golfo e lo Yemen

Crediti iconografici

Indice delle mappe

I mondi arabi coloniali. Anni trenta XX secolo
La divisione della Palestina secondo la risoluzione ONU 181 (1947) mai attuata e quella effettiva dopo la prima guerra arabo-israeliana (1949)
Prima e dopo la guerra dei Sei giorni
La complessa situazione amministrativa della Cisgiordania
Lingue e minoranze religiose nei mondi arabi
Gas e petrolio nei mondi arabi

NOTA SULLA TRASCRIZIONE. Per la trascrizione delle parole arabe si è deciso di adottare i seguenti criteri: si è optato per una trascrizione scientifica nel caso di termini religiosi, culturali, politici, per i titoli delle opere scritte in arabo, per i nomi di partiti, movimenti o gruppi, o nei casi in cui non vi sia una trascrizione "ufficiale" di una parola o di un concetto. Per quanto riguarda, invece, i nomi di personaggi famosi (presidenti, ministri, ecc.), di autori, artisti e intellettuali, di città e per termini ormai noti anche in Italia (*jihad*, *hijab*, *mujaheddin*, ecc.), è stata lasciata la trascrizione in uso nei media italiani per renderli riconoscibili dai lettori. Per quanto riguarda, infine, la trascrizione dei nomi propri dei personaggi delle opere letterarie, si è mantenuta quella adottata nelle diverse traduzioni in italiano o, dove non disponibile, si è optato per una trascrizione semplificata.

INTRODUZIONE

Questa guida essenziale ai mondi arabi contemporanei è destinata a chi vuole avvicinarsi a realtà troppo spesso presentate come complicate, insondabili, addirittura retrograde, oppure avvolte in una veste "esotizzante" che le rende l'*altro* per eccellenza dall'Occidente, al contempo desiderabile e incommensurabilmente distante. Il lettore scoprirà che non c'è nulla di particolarmente astruso o totalmente estraneo nelle dinamiche che sottendono la vita politica, religiosa, sociale e culturale dei mondi arabi. Attraverso uno sguardo informato potrà cominciare a districarne l'apparente complessità e, forse, anche a scorgere somiglianze e convergenze inaspettate. Questo volume, da sfogliare e consultare al bisogno grazie alla sua veste grafica che ricorda una vera e propria guida, offre dunque l'occasione per: ampliare la propria prospettiva sui mondi arabi, capirne le criticità e i nodi politici irrisolti; approfondire la conoscenza spesso superficiale e monolitica dell'Islam potendone apprezzare i vissuti e le pratiche quotidiane di persone in carne e ossa; scoprire le stratificazioni e gli sviluppi delle diverse società, tra etnie e minoranze religiose, nuovi movimenti politici e società civili; ascoltare le voci degli scrittori arabi più noti, nonché quelle che animano le nuove tendenze della giovane e dinamica letteratura araba contemporanea.

La guerra nella Striscia di Gaza condotta dall'esercito israeliano dall'8 ottobre 2023 in risposta all'attacco su vasta scala del giorno precedente, la più grande azione dell'ala armata del movimento islamista Hamas nel sud di Israele, che ha portato alla morte di tanti civili innocenti, ha riacceso i riflettori sul Medio Oriente, dove le tensioni irrisolte erano rimaste silenti negli ultimi anni. Questo conflitto affonda le proprie radici nel periodo dell'imperialismo coloniale europeo, ha attraversato diverse fasi storiche dalla decolonizzazione alla fine della Guerra fredda, restando invischiato e chiamato in causa dalle principali ideologie diffusesi nella regione, panarabismo e islamismo, e finendo coinvolto anche nelle logiche della "guerra globale al terrore". È passato da tutto ciò senza tuttavia trovare mai una risoluzione e anzi, proprio per questo, riaccendendosi ciclicamente con i conseguenti disastri umanitari sotto gli occhi di tutti. Al netto dei proclami e delle decisioni assunte dai vari governi, il sentimento prevalente tra i milioni di arabi nel mondo è di cocente ingiustizia e

profondo rancore per la sorte dei palestinesi cui è negato il diritto all'autodeterminazione. I palestinesi non si sono mai visti riconoscere proprio quell'indipendenza che ciascun popolo arabo ha conquistato a suo tempo a costo di centinaia di migliaia di vittime nelle lotte di liberazione dal colonialismo. Una tale quantità di malcontento e frustrazione non potrà portare a nulla di buono, ma solo a insicurezza e morte per tanti civili da una parte e dall'altra. Proprio per la sicurezza e la pace di tutti, nessuno escluso, non si può pensare di risolvere questo conflitto solo con la forza delle armi e l'affermazione del diritto del più forte. È invece uscendo definitivamente dalle logiche coloniali e ripristinando la legalità internazionale che se ne potrà vedere la fine. Ed è attraverso la presa di coscienza dei vari aspetti che ruotano attorno a tale annosa questione, che tutti noi potremo farcene un'idea più approfondita, lontana dalla logica delle tifoserie e dalle visioni assolutistiche.

Quando si parla delle regioni dall'altra parte del Mediterraneo si è comunemente portati a immaginarle come spazi in cui dominano conservatorismo religioso, mancanza di democrazia, violenze e guerre, spazi *altri*, la cui alterità si fonda sull'amnesia rispetto agli scambi culturali e alle connessioni storiche, non prive di conflittualità, con l'Europa, ma anche su pericolose forme di essenzializzazione dell'*altro*. Certo, proprio l'irresolutezza della questione palestinese ci ricorda che la conflittualità in questa parte del mondo è persistente, ma tale immagine non esaurisce in alcun modo la sua pluralità. Fantasia di un progetto politico di diversi popoli o realtà storica contrassegnata da caratteristiche e tratti specifici comuni, il "mondo arabo" condivide, oltre a una storia comune, la lingua araba e la religione islamica. Generalmente esso è distinto al suo interno in tre regioni, Nord Africa/Maghreb, Medio Oriente/Machreq e stati del Golfo Persico, sebbene talvolta si parli anche di Medio Oriente o Grande Medio Oriente includendovi tutte queste regioni più paesi musulmani non arabi come la Turchia, l'Iran, l'Afghanistan, il Pakistan. L'articolazione di tale complesso transregionale composto da tanti paesi diversi non è l'unico motivo per cui preferiamo declinare al plurale l'idea di mondo arabo. Questi territori abitati da milioni di persone sono sì caratterizzati dalla preminenza dell'arabo come lingua ufficiale, ma anche dai mille dialetti in cui esso si parla, nonché da diverse minoranze linguistiche; essi sono pervasi dall'Islam che ha avuto una fondamentale influenza per secoli su istituzioni, visioni del mondo e modi di vivere, ma anche da fratture e diversità interne alla stessa religione musulmana, nonché da minoranze religiose; le politiche dei paesi arabi, infine, sono state o sono ancora mosse da cause comuni (come quella palestinese, anche se spesso solo a parole), ma anche da storiche divisioni, che peraltro possono essere riportate all'antica scissione tra sunniti e sciiti solo superficialmente.

Parlare di "mondi arabi" consente di presentare una narrazione alternativa, che veicoli al contempo la condivisione di processi storico-politici e l'eterogeneità dei vari contesti, cercando di decostruire l'immagine fuorviante di un mondo arabo monolitico e uniforme.

In questa guida ci concentreremo principalmente sulle aree del Nord Africa e del Medio Oriente, dal Marocco all'Iraq. Non prenderemo in esame gli stati del Golfo, se non per brevi incursioni e nella scheda finale a questi espressamente dedicata, perché costituiscono una realtà a sé stante, con dinamiche proprie derivate dalla quasi assenza della colonizzazione europea e da uno sviluppo economico oltremisura avvenuto a seguito del rinvenimento di immensi giacimenti di petrolio e gas naturale negli anni trenta del secolo scorso. Le popolazioni del Nord Africa e del Medio Oriente qui analizzate hanno invece vissuto fasi storiche comuni che sono state poi declinate in chiave nazionale: hanno subito la colonizzazione europea tra la metà dell'Ottocento e la metà del Novecento, riscattandosi nei processi di decolonizzazione e vivendo poi profonde trasformazioni sociali, economiche e politiche, legate al declino del panarabismo, all'emergere dell'Islam politico e del cosiddetto "risveglio islamico", alla liberalizzazione dei mercati, ma anche alla crescita dell'istruzione di massa, alle migrazioni su scala regionale e globale e alla diffusione di nuovi media digitali, senza dimenticare le più ampie implicazioni della "guerra globale al terrore". Più recentemente, dal 2011 in poi, le proteste e rivoluzioni popolari note come Primavere arabe, anche laddove sono degenerate in lunghe guerre civili, hanno favorito la nascita di movimenti civili che lottano per maggiori libertà, eguaglianza di genere, diritti delle minoranze etniche e razzializzate.

I "mondi arabi" contemporanei rappresentano quindi un contesto altamente differenziato e sfaccettato, la cui comprensione richiede prospettive e chiavi di lettura di varia natura analitica. Questa guida vuole essere essenziale non perché estremamente sintetica, né tantomeno perché semplifichi delle realtà che, ribadiamo, sono intrinsecamente molteplici e complesse, ma in quanto propone in un unico volume uno sguardo a trecentosessanta gradi attraverso un racconto transdisciplinare.

Si inizia con una prima parte storica sui nodi politici irrisolti. Nei quattro capitoli che la compongono, Caterina Roggero analizza le criticità storico-politiche che i mondi arabi si portano sulle spalle e che ne impediscono un pieno e pacifico sviluppo. Innanzitutto, la "ferita coloniale" che ha bloccato i processi di modernizzazione autoctoni e determinato un'edificazione per lo più distorta e disfunzionale dei futuri stati indipendenti. In secondo luogo, "l'indipendenza confiscata" ai popoli arabi, in un modo o nell'altro: in Palestina perché fu una non-indipendenza, cui si aggiunse un enorme esodo di centinaia di migliaia di persone; negli altri stati perché si imposero governi di tipo autoritario. Il terzo nodo è quello legato alla crisi delle principali ideologie che hanno attraversato il mondo arabo dopo la parentesi coloniale, il panarabismo e l'islamismo: la pietra tombale della prima, un'ideologia laica, rivoluzionaria e socialisteggiante, fu la guerra dei Sei giorni (1967) e poi l'accordo di pace tra Egitto e Israele (1979); la crisi dell'islamismo, dagli anni novanta in poi, fu dovuta invece alla deriva di stampo terroristico di una sua parte, che portò spesso e volentieri alla criminalizzazione e quindi alla repressione violenta anche di tutte le altre realtà islamiste che erano essenzialmente pacifiche.

Infine, la persistenza di una conflittualità diffusa che si è affermata nel momento in cui le speranze che si erano riaccese in due parentesi, con il processo di pace di Oslo (anni novanta) e con le Primavere arabe (2011-), si spensero quando la parola tornò alle armi e la pace fu inutilmente inseguita dietro l'appannaggio della sicurezza militare. In Cisgiordania non fu mai posto un termine all'occupazione militare, che anzi servì come base per la costruzione di sempre più insediamenti di coloni ebraici che hanno reso praticamente impossibile la concretizzazione del principio ormai usurato di "due popoli, due stati". Libia, Siria e Yemen furono sconvolti da dieci anni e più di guerre civili.

Nella seconda parte Laura Menin delinea un possibile percorso all'interno dell'universo dell'Islam, cercando di definire la specificità dello sguardo che l'antropologia culturale e sociale ha costruito nell'incontro con le società del Medio Oriente. Un incontro tardivo, avvenuto a partire dagli anni sessanta del Novecento, quando l'attenzione della disciplina era rivolta allo studio di culture "esotiche" e religioni "primitive". Diversamente dalla tradizione di studi orientalisti e dall'islamologia, l'antropologia studia l'Islam come una religione vissuta: coglie le molteplici esperienze, pratiche e idee che danno forma al vissuto religioso contestualizzandole all'interno del contesto sociale in cui sono prodotte. I diversi capitoli propongono una disamina di alcuni dei temi e delle questioni principali che hanno animato il dibattito a partire dagli albori dell'antropologia dell'Islam fino ai nostri giorni. Concentrandosi, in particolare, sul "risveglio islamico" che ha attraversato i paesi musulmani a partire dagli anni settanta, vengono affrontate diverse questioni e dibattiti legati al "ritorno" del velo e all'emergere di nuove soggettività musulmane, al rinnovato ruolo della religione nella quotidianità, al matrimonio e all'intimità, al divertimento e al tempo libero, sullo sfondo delle più ampie trasformazioni che danno forma ai mondi di vita musulmana. Il percorso si conclude con uno sguardo rivolto al mondo dell'invisibile – la realtà non immediatamente percepibile – ai sogni, al destino e alla trascendenza, intesi come elementi co-costitutivi delle pratiche religiose, dei soggetti e dei mondi visibili. Piuttosto che definire a priori cosa sia l'Islam, l'antropologia cerca di cogliere i tanti modi di vivere la religione e i significati plurali dell'essere "musulmani" e "musulmane" oggi, rintracciando le complesse genealogie di alcune questioni centrali nel dibattito odierno.

Nella terza parte, Giuseppe Acconcia presenta, prima di tutto, le società arabe contemporanee a partire dal ruolo che hanno svolto e continuano ad avere tribù, famiglie e clan in società giovani e in fermento, con uno sguardo specifico ai casi di Siria e Libia. Se alcuni studiosi hanno sottolineato quanto le divisioni tribali abbiano ostacolato la costruzione di un discorso nazionalista in alcuni paesi del Nord Africa e del Medio Oriente, altri hanno iniziato a chiedersi in che modo i leader tribali abbiano partecipato alla formazione di un discorso nazionalista nei paesi presi in considerazione, costruendo un'interpretazione più dinamica del tribalismo. E così i

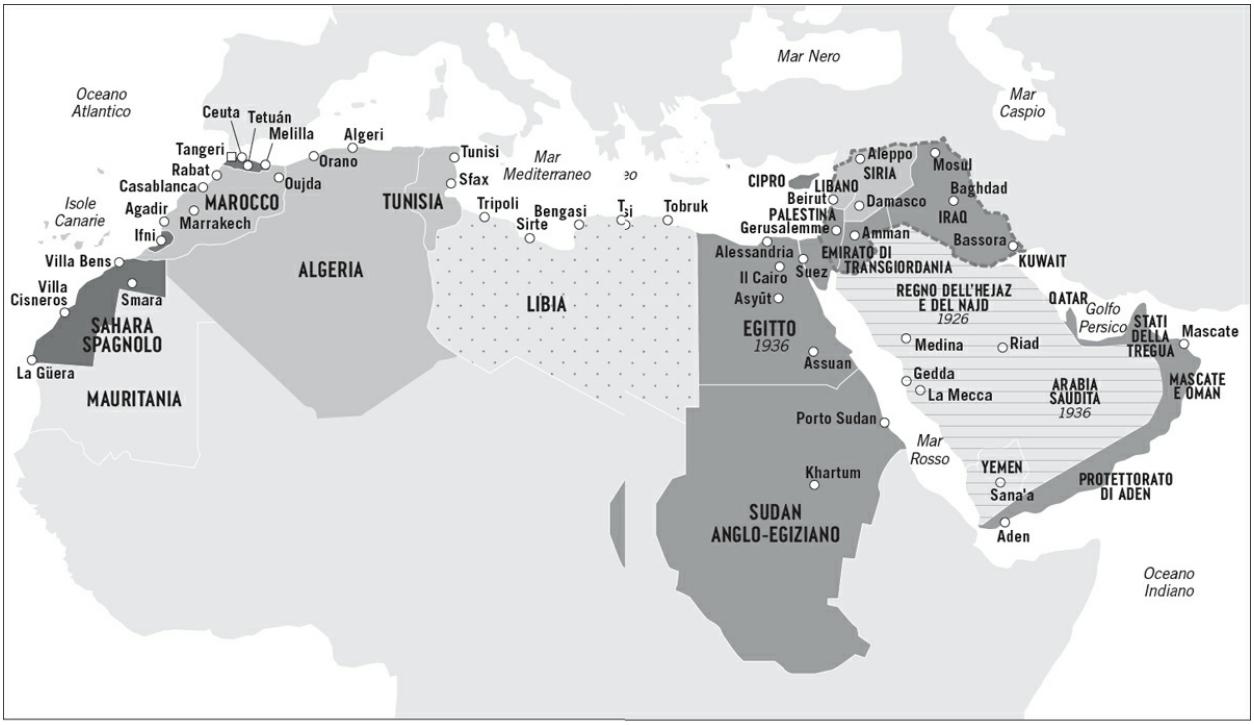
temi del tribalismo di stato e delle divisioni settarie in Libano e in Iraq sono affrontati qui anche in riferimento alle mobilitazioni sociali che hanno attraversato questi paesi negli ultimi anni. In secondo luogo, viene analizzata la questione delle minoranze etnico-linguistiche e religiose in Nord Africa e nel Medio Oriente dove il nazionalismo arabo si è costruito in opposizione proprio a esse, presenti in molti dei paesi della regione. Dai curdi ai cristiani, dagli sciiti ai sufi, dai rifugiati siriani e palestinesi alle diaspore nel mondo: il Nord Africa e il Medio Oriente sono un mosaico di lingue e popoli. Infine, sono esaminate le Primavere arabe che hanno svelato le sfumature della società civile di gran parte dei paesi della regione. Dai movimenti per i diritti delle donne al giornalismo, dai partiti di sinistra ai movimenti per la difesa dei diritti umani, dai comitati popolari alle organizzazioni non governative, dai sindacati ai gruppi ambientalisti: le recenti mobilitazioni hanno fatto emergere le tante sfaccettature di una regione in continuo cambiamento. Eppure, questi movimenti spesso hanno ottenuto solo parzialmente i loro obiettivi innescando in alcuni casi una spirale di repressione da parte di regimi militari e autoritari, come nel caso egiziano.

Nella quarta parte, Giulia Aiello mostra il riflesso degli eventi storici e geopolitici, così come dei mutamenti sociali e culturali vissuti dai mondi arabi a partire dalla seconda metà del Novecento, sulla letteratura contemporanea della regione. Attraverso le voci di grandi scrittori e di autori emergenti, vengono prese in considerazione due macro-tematiche che fanno da filo rosso a numerose opere: la memoria e la rivoluzione. Nel capitolo dedicato alla memoria ci si concentra su come la letteratura rilegge il passato per riflettere sul presente, facendosi archivio di ricordi traumatici che necessitano di essere narrati e rielaborati. Il tema della memoria viene indagato a partire dalla produzione letteraria proveniente dal Libano e dalla Palestina, due contesti in cui molti autori raccontano conflitti, migrazioni forzate e oppressioni di diversa natura. Nel capitolo sulla rivoluzione, invece, si mostra come la letteratura si fa strumento di denuncia in grado di mettere in discussione un presente in forte rottura col passato, rivela le lotte e le rivendicazioni sociali in fermento e al contempo dà la possibilità di riflettere sul futuro, evidenziandone le inquietudini e le grandi sfide. Si pone qui l’attenzione sulla produzione letteraria proveniente in particolare dall’Egitto, ma anche dalla Tunisia, dalla Siria e dal Libano e relativa al periodo immediatamente precedente e successivo alle Primavere arabe. La memoria e la rivoluzione vengono dunque proposte come due lenti d’ingrandimento attraverso cui osservare le letterature dei mondi arabi, che racchiudono voci diverse ma in costante dialogo fra loro, permettendo di indagare il modo in cui autori e autrici contemporanei guardano al passato, al presente e al futuro dei loro paesi e dei loro popoli.

La conoscenza dell'Oriente, nata da una posizione di forza, in un certo senso crea l'Oriente, gli orientali e il loro mondo. […] Il rapporto tra Oriente e Occidente è una questione di potere, di dominio, di varie e complesse forme di egemonia […]. L'Oriente è stato orientalizzato non solo perché lo si è trovato "orientale", soprattutto nel senso che a tale aggettivo è stato attribuito dagli europei del secolo scorso, ma anche perché è stato possibile renderlo orientale.

Edward Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, 1978

I MONDI ARABI COLONIALI
ANNI TRENTA XX SECOLO



POTENZA COLONIALE

- Regno Unito
- Francia
- Italia
- Spagna

1912 Anno dell'indipendenza

□ Zona internazionale

- Territorio indipendente
- Stati sotto mandato della Società delle Nazioni dal 1920
- Frontiere internazionali dopo il 1920

I PARTE

IL PESO DELLA STORIA: I NODI POLITICI IRRISOLTI DEI MONDI ARABI

Caterina Roggero

1. LA FERITA COLONIALE

I paesi arabi del Nord Africa e del Medio Oriente hanno vissuto tutti in età contemporanea, chi prima chi dopo, sotto il dominio o la "tutela" di una potenza europea (Francia, Gran Bretagna, Italia o Spagna). La presenza fisica degli occidentali in queste vaste aree è durata all'incirca un secolo (dalla metà del XIX sino agli anni sessanta del XX secolo), seguendo il trend del più ampio fenomeno dell'imperialismo coloniale europeo, che ha riguardato anche altre parti del Sud del mondo. Le profonde implicazioni politico-istituzionali e socio-culturali della lunga colonizzazione dei paesi arabi, come la mancata crescita di una classe media e l'alienazione culturale, unite al sentimento, da parte dei popoli arabi, di disaffezione, sfiducia e "tradimento" nei confronti degli occidentali che decisero autonomamente, e talvolta segretamente, i confini e i destini di queste terre, non furono in alcun modo compensati dal processo di modernizzazione infrastrutturale avviato dagli europei nel secolo di dominazione. La "ferita coloniale" è una pesante eredità che, ancora oggi, i mondi arabi si portano sulle spalle.

1.1 **L'imperialismo coloniale europeo: processi di modernizzazione bloccati, assoggettamento e sfruttamento**

La prima volta che una potenza europea aveva messo piede, per rimanervi, nell'Impero ottomano era stato nel 1789. Tale data è individuata da molti storici come l'inizio dell'epoca moderno-contemporanea per i paesi arabi. In quell'anno, esattamente il primo luglio 1798, Napoleone Bonaparte sbarcò in Egitto, ad Alessandria, con l'intento di conquistarlo ed estendere il controllo francese sul Mediterraneo e l'Oriente. Considerate da allora merce di scambio, diversivo per eserciti o governi dalla legittimità in discussione, o ancora terre dalle allettanti risorse naturali o con posizioni geografiche strategiche, le entità politico-territoriali della sponda sud del Mediterraneo furono assoggettate nel corso dell'Ottocento a seguito di un aspetto di centrale importanza: la superiorità militare e finanziaria del Nord. Una supremazia tecnico-scientifica-militare, ma non culturale come invece voleva far credere la narrazione corrente europea basata sulla "missione civilizzatrice".

La colonizzazione del Nord Africa avvenne tra il 1830 (sbarco francese in Algeria) e il 1912 (inizio del protettorato francese in Marocco) conquistando a uno a uno i territori che, fino ad allora, erano stati parte dell'Impero ottomano (tutti tranne il Marocco).[1] Per arginare l'ingerenza sempre più opprimente negli affari economici interni e poi le vere e proprie imprese militari di conquista degli europei, le popolazioni nordafricane non poterono contare né su un impero in decadimento né sui governi locali che erano, a loro volta, indeboliti dal tentativo, messo in atto nel corso dell'Ottocento, di rendersi autonomi dal controllo di Istanbul. Durante il XIX secolo, infatti, le province arabe occidentali dell'Impero ottomano avevano dato avvio a processi di centralizzazione politica, riforme amministrative e programmi di modernizzazione delle infrastrutture. Tali grandi cambiamenti politico-istituzionali ed economici, che erano accompagnati da un crescente sentimento nazionalista volto al distacco o per lo meno all'autonomia dall'autorità sultanale, furono tuttavia seguiti più da costi elevati (in termini finanziari e anche di consenso interno, per l'elevata tassazione) che da benefici. Si trattava di un originale, indipendente, autoctono e certo travagliato piano di sviluppo su più livelli che emulava, rincorrendolo, quello europeo, con un obiettivo ultimo: quello di divenire stati-nazionali al pari livello rispetto a quelli più avanzati europei. Nelle pieghe e difficoltà di tale accidentato, ma comunque concreto percorso, si seppero insinuare le potenze del Vecchio continente che, con le loro conquiste militari, lo arrestarono sul nascere. Francia, Gran Bretagna e in misura minore l'Italia (con la Spagna relegata in due regioni del Marocco) esportarono il *loro* modello di sviluppo nel Sud del Mediterraneo, bloccando i processi di modernizzazione autoctoni. Oltre a essere trapiantato in realtà socioculturali completamente diverse dalle proprie, e quindi già in partenza storpio, il modello europeo fu imposto con la forza delle armi e, soprattutto, nell'esclusivo interesse del capitalismo finanziario-industriale del Nord in piena rivoluzione industriale.

La campagna d'Egitto di Napoleone (1798-1805), oltre che in chiave antiottomana e antibritannica, era stata anche intesa come una grande impresa culturale-scientifica, in pieno stile illuminista, alla scoperta della culla della civiltà. Anche se nell'arco di una manciata di anni i francesi se ne ritornarono in Francia, vinti da Mehmet Ali, un soldato turco-albanese inviato lì da Istanbul, tale temporanea invasione determinò grandi cambiamenti: da allora Mehmet o Muhammad Ali inaugurò una dinastia di regnanti che governerà il paese sino al 1952, anche durante il protettorato britannico, seppur con un incarico di facciata. Durante il suo governo (1805-1849) egli avviò un profondo processo di modernizzazione che fu proseguito dai suoi successori – i quali assunsero il titolo di *khedivé* (viceré) – e portò a grandi opere, tra cui la più importante fu il Canale di Suez. Costruito nell'arco di dieci anni, con sessantamila operai egiziani che lavorarono in condizioni proibitive e che morirono in migliaia, su progetto dell'ingegnere italiano Luigi Negrelli e per la maggior parte con fondi francesi, il canale, lungo 163 chilometri e largo 52 metri, poi

allargati sino agli attuali 352, fu inaugurato in pompa magna il 17 novembre 1869. Un lavoro voluto e sostanzialmente diretto dagli europei con l'utilizzo della strumentazione tecnica più all'avanguardia, che voleva essere un ponte tra i due mondi. La nuova via di passaggio, che evitava alle navi di circumnavigare l'Africa dimezzando la durata del viaggio verso l'Oriente, non sancì tuttavia l'inizio di tale collaborazione, ma anzi contribuì ad acuire le mire espansionistiche, soprattutto britanniche, verso la regione. Da allora, la collocazione geografica dell'Egitto divenne strategica per gli inglesi che vollero assicurarsi in ogni modo il controllo del Canale, indispensabile per i commerci con "la perla" del loro impero, l'India. L'attivismo dei *khedivé* nelle grandi opere, oltre al Canale di Suez anche dighe, ferrovie, telegrafi, e in dispendiose imprese di conquista (tra il 1820 e il 1822 era stato occupato il Sudan ed era stata tentata un'impresa similare in Siria lungo tutto un decennio), portò al quasi tracollo delle finanze locali. Il paese fu allora sottoposto a una sorta di ispezione finanziaria internazionale guidata dalla Gran Bretagna e dalla Francia. Fu così che iniziò l'intromissione degli europei nel cuore del paese. Ed è da questa porta che alla fine gli inglesi riuscirono a farsi sempre più spazio e, nel giro di pochi anni, a prenderne il completo possesso. Il protettorato britannico fu formalmente istituito nel 1914 quando il *khedivé* fu deposto a seguito dell'inizio della prima guerra mondiale, ma già dal 1882 gli inglesi controllavano il paese.

Anche la Francia assunse sotto la propria "tutela" due paesi nordafricani: la Tunisia (dal 1881) e il Marocco (dal 1912). Come successo in Egitto, nella reggenza ottomana di Tunisi e nel sultanato marocchino quando arrivarono gli europei erano in corso riforme di modernizzazione locale che furono bloccate sul nascere. Tali processi, pur nelle mille difficoltà, erano ben avviati perché portati avanti da dinastie regnanti al potere da secoli. La Francia riuscì a insinuarsi nelle difficoltà insite in tali cambiamenti epocali, impedendone la realizzazione e impiantandovi con la violenza della colonizzazione il proprio modello di sviluppo nel suo esclusivo interesse. I due protettorati erano stati conquistati per divenire colonie di sfruttamento: imprese francesi costruirono e gestirono infrastrutture per l'estrazione e la commercializzazione della loro più importante risorsa naturale, il fosfato, il tutto a vantaggio della madrepatria. Furono anche in parte colonie di popolamento perché vi si stanziarono un numero non elevato ma neppure esiguo di francesi: al momento dell'indipendenza il conteggio di coloro che se ne andarono era di 154.000 francesi in Marocco e 165.000 europei in Tunisia (di cui ben 130.000 italiani e i restanti francesi).

Tuttavia, il principale motivo per cui il Marocco e la Tunisia furono colonizzati fu la necessità del governo francese di assicurarsi la sicurezza e la stabilità dei confini orientale e occidentale del territorio cui più di tutti teneva: l'Algeria. La colonizzazione dell'Algeria non aveva arrestato un processo di modernizzazione interna come negli altri territori nordafricani, poiché la spedizione militare che diede inizio al suo assoggettamento fu avviata già nel 1830 e peraltro quasi per caso, come

diversivo per la monarchia francese di Carlo X in cerca di legittimità. Nonostante il *dey* si fosse arreso subito, la Francia aveva dovuto fronteggiare diversi focolai di resistenza interna per ben quarant'anni. L'intenzione di rimanere in pianta stabile nel paese e farne una colonia di assoggettamento a tutti gli effetti fu manifesta fin dal 1848, quando l'Algeria fu dichiarata "territorio francese" e, come una qualsiasi regione francese, venne divisa in tre *départements*, corrispondenti alle zone attorno alle principali città sulla costa: Algeri al centro, Orano a ovest e Costantina a est. In queste vaste aree, amene e accoglienti, si stabilirono i primi coloni, che misero a frutto il terreno fertile con grandi coltivazioni di vigneti e olivi.

Nei primi decenni, l'occupazione del territorio algerino fu portata avanti "con la spada e con l'aratro". I militari vegliarono fino alla fine dell'Ottocento sull'espropriazione delle terre ai *fallāḥīn* ("contadini"). L'*Algérie française* fu una colonia di popolamento più di tutte le altre del Nord Africa dato che nel momento di massima espansione si contavano un milione di francesi-algerini (su un totale di dieci milioni di abitanti), ma fu anche una colonia di completo assoggettamento, dato che gli algerini furono messi da parte da una minoranza che acquisì un tale potere economico, che trovava il suo necessario contraltare in una posizione di comando politico assoluto. L'assimilazione rimase sempre e solo destinata ai coloni, non agli indigeni. Non vi fu, cioè, mai l'intenzione vera di assimilare gli algerini equiparandoli ai francesi: la naturalizzazione proposta era, infatti, subordinata all'abbandono della religione islamica, con il risultato che furono solo duemila e cinquecento quelli che divennero cittadini francesi fra il 1866 e il 1934. L'assimilazione intesa come soppressione dell'individualità statale e culturale del popolo colonizzato fu invece totale e violenta per gli indigeni. Un'alienazione culturale che era basata sulla sostituzione della cultura locale con quella più "evoluta" francese. Nell'arco di centotrentadue anni, tanto durò la colonizzazione, gli algerini, dopo essere stati pressoché totalmente spogliati delle terre migliori e quindi privati delle possibilità materiali di accedere a uno sviluppo socioeconomico, furono anche privati della loro identità culturale arabo-musulmana.

1.2 **La prima guerra mondiale, la rivolta araba e il "tradimento" occidentale**

La prima guerra mondiale rappresentò una svolta per il mondo arabo per diversi motivi: la dissoluzione dell'Impero ottomano e del Califfato islamico; il sorgere del nazionalismo arabo in Medio Oriente e la diffusione degli ideali per l'autodeterminazione dei popoli in Nord Africa; la delineazione delle attuali frontiere dei paesi mediorientali e l'affermazione dei progetti sionisti.

Alla fine dell'Impero ottomano contribuì in parte il nazionalismo arabo. La tendenza all'autonomia dal controllo centralizzato di Istanbul, che aveva accompagnato i singoli percorsi di modernizzazione in Nord Africa affossati dalle

colonizzazioni, fu ancora più accentuata nelle province arabe ottomane mediorientali, dove in opposizione all'autoritarismo dei turchi-ottomani (e in particolare dei Giovani turchi che giunsero al potere nel 1908) si sviluppò un sentimento di appartenenza identitaria basato sull'"arabicità". L'idea di avere una stessa lingua e cultura fu alla base dell'arabismo culturale che accomunò a partire dalla seconda metà del XIX secolo intellettuali sia cristiani che musulmani (in particolare nella regione siriana), i quali reclamavano il riconoscimento dell'identità araba nella compagine ottomana. Il fenomeno politico del nazionalismo arabo, che di quest'idea si nutrì e che fu in seguito ripreso nel panarabismo, mirava inizialmente all'autonomia o affrancamento dal governo di Istanbul dei territori della Mezzaluna fertile e, per giungere a tale obiettivo, i suoi sostenitori non si fecero scrupolo di cercare appoggi tra le potenze europee. Dell'iniziativa nazionalista si fece capofila la massima autorità religiosa musulmana, lo "sceriffo" (da *sharīf*, discendente del profeta Muhammad) Hussein bin Ali, della famiglia hashemita, custode dei luoghi santi dell'Islam, Mecca e Medina (l'Hedjaz), che imbastì un negoziato con l'alto commissario britannico in Egitto Henry McMahon in un carteggio tra il luglio 1915 e il marzo 1916. A fronte di un supporto ai britannici in chiave antiottomana tramite una rivolta araba nell'Hedjaz, la Gran Bretagna si dichiarò d'accordo circa l'indipendenza "dell'Arabia e dei suoi abitanti" su un territorio che non fu definito nel dettaglio. McMahon lasciò la questione in sospeso, volendo prima discuterne con la Francia.

Parigi aveva già inviato a Londra durante l'estate 1915 François Georges-Picot, ex console di Francia a Beirut, per discutere dei "diritti" dell'impero francese nel Levante. Il diplomatico reclamò allora l'istituzione di un protettorato francese su una vasta area dalla Cilicia al Sinai e dalla costa mediterranea a Mosul: un territorio enorme che la Gran Bretagna non aveva alcuna intenzione di concederle sia perché ambiva ad assumere lei stessa un controllo sulla Palestina, sia perché intendeva in qualche modo tener fede alle rivendicazioni dello sceriffo Hussein. Nelle trattative fu invitato a unirsi il deputato conservatore britannico Mark Sykes, grande conoscitore dell'Oriente, che riuscì a convincere Georges-Picot a ridimensionare le mire francesi. Quindi, il 4 gennaio 1916, essi redassero segretamente un memorandum (non un vero e proprio accordo) che sarebbe servito come quadro per l'intesa franco-britannica post-bellica. Quello che fu poi conosciuto come l'accordo Sykes-Picot prevedeva la spartizione del Medio Oriente tra le due potenze, ma anche il riconoscimento di una "confederazione di stati arabi", che doveva essere comunque posta sotto la loro influenza. I termini del celebre documento erano abbastanza indefiniti e i nuovi confini furono effettivamente stabiliti solo durante le conferenze di pace e con i trattati che da queste fuoriuscirono. Tuttavia, ciò che è certo è che allo sceriffo Hussein di tali contrattazioni non fu detto nulla e che pertanto, alle sue spalle, furono assunti impegni reciproci tra le due grandi potenze riguardanti quella medesima regione da questi individuata come futuro stato/stati arabo/i. Francia e Gran Bretagna, che prevedevano di controllare tra amministrazione diretta e generica influenza

un’ampia zona (la parte a nord ai francesi e quella a sud ai britannici), che andava dall’Anatolia meridionale sino alla Mesopotamia e a tutta la Palestina compresa la parte al di là del fiume Giordano, avevano ritagliato uno spazio nell’entroterra siriano per un generico regno arabo che, tuttavia, non sarebbe stato indipendente come Hussein aveva richiesto, ma anch’esso sotto il loro controllo.

Nel giugno 1916 iniziò la rivolta araba dall’Hedjaz, che fu guidata dai quattro figli di Hussein: Abdallah, Faysal, Ali e Zayd. La guerriglia del piccolo esercito di beduini, con l’aiuto degli inglesi tramite il celebre Thomas Lawrence (“Lawrence d’Arabia”), riscosse importanti successi e il primo ottobre 1918 le truppe arabe e britanniche entrarono vittoriose a Damasco. Faysal costituì allora un governo arabo nella città siriana, che intendeva essere il fulcro del futuro stato arabo nella regione, comprese le zone che erano state nel frattempo occupate dalla Francia. Ciò ovviamente determinò scontri tra arabi e francesi sia a Damasco che a Beirut.

Faysal fu l’unico rappresentante dei paesi arabi ufficialmente invitato, grazie alla mediazione della Gran Bretagna, alla conferenza di pace di Versailles. Qui espose un suo memorandum che prevedeva la costituzione di un regno arabo confederale sotto la direzione di suo padre composto dagli odierni Siria, Iraq, Palestina, Hedjaz e Yemen. A quel punto, però, entrarono in gioco gli accordi pregressi di Sykes-Picot, che anche se erano già stati stravolti in più punti, portarono a un ribaltamento della situazione. La Gran Bretagna si decise allora a revocare il sostegno a Faysal, non appoggiando più le sue rivendicazioni sulla Siria e smobilitando le proprie truppe ancora lì presenti. In questo modo il governo britannico lasciò alla Francia libertà d’azione nella regione assegnatale dagli accordi segreti (che non erano già più tali). Il governo francese nel luglio 1920 ordinò così agli uomini del generale Gouraud, già presenti in Libano, di entrare in Siria. Qui sconfissero l’esercito del regno arabo, che nel frattempo qualche mese prima era stato autoproclamato da Faysal e che finì così brevemente la sua storia. Alla conferenza di Sanremo, nell’aprile 1920, cui Faysal aveva deciso di non partecipare in segno di protesta, erano state intanto sancite le nuove zone di influenza europea, che determinarono nell’arco di due anni il definitivo dominio franco-britannico in Medio Oriente attraverso il sistema dei mandati.

Frontiere artificiali furono allora disegnate per assecondare gli interessi europei: dalla Grande Siria fu distaccato il “Grande Libano”, futuro stato libanese, che comprendeva un territorio più ampio del Libano ottomano arroccato sul monte omonimo ed esteso solo fino a Beirut, inglobando, a spese della Siria, territori a sud, a nord (Tripoli) e a est (valle della Bekaa). I due nuovi paesi, Siria e Libano, finirono sotto il controllo della Francia. I tre sangiaccati ottomani (“province”) di Nablus, Akko e Al-Quds (Gerusalemme) furono riuniti nella Palestina, così come le tre province di Mosul, Baghdad e Bassora, che andarono a formare l’Iraq. Sia la Palestina che l’Iraq così costituiti furono assegnati alla tutela della Gran Bretagna. Londra dovette tuttavia in qualche modo ricompensare la famiglia hashemita per il sostegno nella guerra: durante la conferenza del Cairo, nel marzo 1921, fu pertanto

deciso di separare la Transgiordania dalla Palestina e affidarla al maggiore dei figli di Hussein, Abdallah. Questi proclamò qui un emirato nel 1923, che si trasformò in regno di Giordania nel 1949. Nell'Iraq appena costituito scoppiarono rivolte nazionaliste contro i britannici che portarono la Gran Bretagna, intenzionata a non mollare la presa su questa regione per le risorse petrolifere da poco scoperte e per mantenere aperta la via di terra verso le Indie (che passava da Bassora), a consegnare le tre province riunite a Faysal. L'emiro hashemita divenne così re di uno stato nato fragile, perché diviso tra sciiti e sunniti, arabi e curdi, e strettamente legato a Londra per le questioni finanziarie, di difesa e di politica estera. Rimarrà sul trono sino al 1933, cercando ancora di prendere la testa del movimento panarabo nascente e riuscendo a negoziare nel 1932 la completa indipendenza dal paese, pur mantenendo l'alleanza venticinquennale con la Gran Bretagna.

Le aspirazioni arabe di costituire un regno che recuperasse anche gli antichi splendori del Califfato islamico furono quindi stroncate sul nascere. Il "tradimento" occidentale che si consumò allora, per di più accompagnato dal sostegno diplomatico britannico ai progetti sionisti per la costituzione di un "focolare nazionale ebraico" in Palestina, rappresenta un'altra faccia di quella "ferita coloniale" inferta al mondo arabo, che ancora oggi ha importanti conseguenze sulla stabilità della regione. Furono infatti le due principali potenze europee a capo dei due più vasti imperi della storia in Africa e in Asia che, dopo aver imposto la loro dominazione sul Maghreb, mossi dalle medesime logiche prettamente coloniali, ridefinirono la mappa del Machreq ottenendone il controllo. Anche se questa volta lo fecero attraverso la forza del loro peso diplomatico nei tavoli della pace, più che mediante conquiste militari violente come accaduto in Nord Africa, il risultato fu comunque quello di imporre anche qui la loro ingerenza.

1.3 **La diplomazia britannica appoggia il "ritorno a Sion"**

Durante la prima guerra mondiale il movimento sionista (vedi box qui sotto) riuscì a trovare quell'appoggio diplomatico da parte di una grande potenza imperiale al progetto di costituzione di uno stato ebraico in Palestina, e fu un sostegno fondamentale. L'iniziativa si deve a un gruppo di sionisti particolarmente attivi tra cui: Chaim Weizmann, un chimico nato in Bielorussia, divenuto inglese, che nel 1917 era stato nominato presidente della Federazione sionista di Gran Bretagna; James de Rotschild, figlio del barone Edmond, un facoltoso imprenditore francese che aveva finanziato un primo nucleo di pionieri sionisti in Palestina a inizio Novecento; e Nahum Sokolow, un sionista russo basato a Londra. Weizmann era convinto che la riuscita dei loro progetti per la costituzione di uno stato in Palestina passasse attraverso l'identificazione di tale obiettivo con quelli più generali della politica britannica in Medio Oriente. Per questo motivo, dal 1914 aveva moltiplicato gli

incontri con personalità del governo britannico, tra i quali Lord Arthur James Balfour, che all'epoca non era ancora ministro degli Esteri. All'inizio del 1915, Weizmann fece una scoperta scientifica, un processo di sintesi dell'acetone, che risultò essere necessaria per la fabbricazione degli esplosivi: l'invenzione fu fondamentale durante la guerra e gli conferì grande notorietà e prestigio agli occhi della potenza militare britannica. In pieno conflitto, il 5 febbraio 1917, Sykes, che qualche mese prima aveva firmato il *memorandum* segreto con il collega Picot, incontrò una delegazione composta da tali eminenti sionisti manifestando loro la sua, e del suo governo, simpatia per una Palestina ebraica, e chiedendo a Sokolow di mettere a punto un programma sionista che andasse bene anche agli alleati. Alla fine, il 2 novembre Lord Balfour spedì e rese pubblica la missiva concordata a Lord Rothschild: quello che rimase celebre come la "dichiarazione Balfour", rappresenta forse il più importante documento per la storia mediorientale contemporanea. Nel brevissimo testo veniva infatti affermato che il governo britannico vedeva con favore l'istituzione di un "focolare nazionale" per il popolo ebraico in Palestina e che avrebbe fatto tutti gli sforzi necessari per la sua realizzazione, senza tuttavia "fare nulla che potesse pregiudicare i diritti civili e religiosi delle comunità non ebraiche in Palestina". Il linguaggio fu pesato in ogni suo passaggio, dato che non si parlò di stato, ma di *national home*, un tipo di definizione non prevista dall'ordinamento internazionale, che lasciava spazio alle interpretazioni più svariate; inoltre, non si fece esplicito riferimento ai palestinesi, considerandoli semplicemente non-ebrei, ridimensionandone così l'importanza.

Nonostante l'indeterminatezza, la dichiarazione Balfour costituì per il movimento sionista una grande vittoria dato che si trattava del primo impegno scritto, e quindi giuridicamente vincolante, da parte di una super potenza ad appoggiare i loro progetti che sino a pochi decenni prima erano parsi pura utopia. La dichiarazione Balfour fu assunta come presupposto allo stesso mandato britannico in Palestina: un ostacolo enorme da affrontare fin dall'inizio per Londra dato che gli arabi-palestinesi rifiutarono completamente il nuovo documento che consideravano, senza tanti giri di parole, l'assenso a un futuro stato solo per gli ebrei nella loro terra.

"ITALIANI BRAVA GENTE" IN LIBIA?

Per decenni ha resistito il mito degli "italiani brava gente", ovvero di colonizzatori più umani, poco inclini allo sfruttamento, più benevoli nei confronti delle popolazioni locali dei territori che finirono sotto il loro dominio. Proprio a partire dall'analisi storica della colonizzazione italiana in Libia tale giudizio dagli anni settanta del secolo scorso è stato completamente ribaltato. Il conteggio delle vittime della colonizzazione italiana in questo paese si aggira intorno alle centomila: un numero elevatissimo, soprattutto per l'esiguità della popolazione

totale libica che, all'alba della colonizzazione, si aggirava attorno ai settecentocinquantamila abitanti. Nel corso degli anni, se è stato esagerato a fini propagandistici da Mu'ammar Gheddafi, che arrivò a parlare di un milione e mezzo di martiri, è stato soprattutto "rimosso" dagli stessi italiani, almeno fino alle ricerche di due storici, Angelo Rochat e Angelo Del Boca, che in quegli anni hanno fatto luce su questa vicenda violentissima della nostra storia. La conquista della Libia avvenne in due tempi: durante gli anni dell'Italia liberale ci fu la guerra italo-turca (1911-1912), ma l'assoggettamento completo di tutto il territorio si ebbe sotto il fascismo con la repressione del generale Rodolfo Graziani. Masse di persone furono deportate da quei villaggi a est, nella Cirenaica, che appoggiavano la resistenza anti-italiana della confraternita della *Sanūsiyya* (vedi Menin, *infra*, p. 112) capeggiata da Omar al Mukhtar (l'"eroe" libico la cui istantanea che lo ritraeva al momento della cattura fu portata trionfalmente sul petto da Gheddafi nella sua prima visita al governo di Silvio Berlusconi): morirono in circa quarantamila tra la fatica di quei tragitti compiuti a piedi e nei campi di deportazione in cui vivevano in condizioni disumane.
La Libia era, come l'Algeria, una colonia di popolamento. Negli anni trenta il regime fascista promosse un vero e proprio programma di emigrazione di massa nel paese, e alle soglie della seconda guerra mondiale c'erano quarantamila coloni italiani in Cirenaica e settantamila in Tripolitania.

ANTISEMITISMO, SIONISMO E ANTISIONISMO, DI COSA PARLIAMO?

L'antisemitismo si diffuse in Europa alla fine dell'Ottocento e il sionismo ne fu una diretta conseguenza, così come l'antisionismo. Antisemitismo e antisionismo non sono però la stessa cosa. Il primo ha radici lontane nei secoli che affondano nel pregiudizio contro gli ebrei che, fin dai tempi della "cacciata" (messa peraltro in discussione da alcuni storici) dalla Palestina in epoca romana, sono dispersi nel mondo. Tale antigiudaismo tradizionale si acutizzò a causa del nazionalismo crescente di fine Ottocento e della teoria "scientifica" delle razze, che fu alla base delle colonizzazioni e si concretizzò nelle leggi antiebraiche della Russia zarista e nei progrom contro i quartieri ebraici nell'Est europeo. Il secondo è collegato invece all'opposizione al sionismo, movimento politico-spirituale sorto a seguito del dibattito scaturito dalla pubblicazione dello *Stato ebraico* di Theodor Herzl (1896), libro che fece grande scalpore anche se all'inizio parve essere totalmente utopico. Nel testo il giornalista ebraico d'origine ungherese, che aveva seguito come inviato l'*affaire* Dreyfus (1894) rimanendo impressionato dall'antisemitismo ancora persistente in Francia, affermò che gli ebrei formavano un popolo, una nazione, ed era necessario che avessero uno stato, anche se non specificò dove dovesse sorgere. Tuttavia spiegò come bisognasse muoversi per raggiungere tale obiettivo: era indispensabile conquistare il consenso di almeno una grande potenza imperiale. La teoria di Hertzl, all'inizio in minoranza tra gli intellettuali ebraici, fu propulsiva perché riuscì a dare un senso e una strategia politici al

“ritorno a Sion” che già, alla spicciolata, era praticato come rito religioso. Il movimento si strutturò dopo soli dieci anni nell’Organizzazione sionista mondiale e all’inizio del Novecento la sede predestinata divenne la Palestina. Il fatto che lì vivessero già delle persone non veniva considerato e talvolta addirittura negato: come fu dichiarato dal sionista inglese Israel Zangwill, si trattava di “una terra senza un popolo per un popolo senza terra”.
L’antisemitismo fu alla base della “soluzione finale” nazista che portò allo sterminio di sei milioni di ebrei. In quegli anni di difficile convivenza in Palestina tra arabi-palestinesi ed ebrei vi fu una sovrapposizione tra antisionismo e antisemitismo; ne è un esempio l’appoggio del muftì di Gerusalemme Amin Al Hussein al nazismo a partire dagli anni della grande rivolta araba (1936-1939).

2. L’INDIPENDENZA CONFISCATA

La liberazione dai dominatori europei fu il frutto di mobilitazioni guidate da partiti e movimenti politici nazionalisti, che in ciascuno di essi e contaminandosi l’un l’altro, cominciarono a essere costituiti sin dalla fine della prima guerra mondiale. L’indipendenza fu poi ottenuta in diversi modi: a seguito di semplici negoziati, attraverso l’intervento dell’appena costituita Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), oppure tramite battaglie e guerre di diversa durata e più o meno violente. Anche in Palestina terminò il mandato britannico, ma qui fu proclamato solo uno dei due stati previsti dall’ONU, quello israeliano.

La tanto agognata indipendenza fu però in seguito “confiscata” ai popoli arabi, in un modo o nell’altro. In Palestina fu una non-indipendenza, cui si aggiunse un enorme esodo perché la quasi totalità dei suoi abitanti fu spinta ad abbandonare per sempre le proprie case. In ciascuno degli altri stati arabi all’indomani dell’indipendenza prese il potere un gruppo/fazione dei nazionalisti che componevano il variegato fronte anticoloniale. L’indipendenza fu, cioè, sottratta al popolo da un unico leader o un solo partito che si impose definitivamente e in modo violento o semi-violento su tutte le altre aggregazioni politiche che avevano partecipato alla lotta di liberazione, impedendo così, sin dall’inizio, l’affermarsi del pluralismo politico, etnico e/o linguistico e un’effettiva partecipazione popolare al governo. Anche laddove la dinamica non fu una sanguinosa lotta per il potere tra gruppi nazionalisti, l’euforia e la partecipazione popolare che avevano accompagnato le lotte contro le potenze coloniali rimasero presto deluse dalla monopolizzazione dei sistemi politici post-indipendenza messa in atto da parte di élite di militari, partiti unici, sovrani o capi assoluti.

2.1 **La decolonizzazione del Nord Africa e l’affermazione dell’autoritarismo**

Formalmente la Gran Bretagna concesse all’Egitto l’indipendenza nel 1922, tuttavia fino alla crisi di Suez del 1956 non si può dire che il paese fosse veramente libero dal dominio straniero. I protagonisti della decolonizzazione egiziana furono: Saad Zaghlul (1858 circa-1927), fondatore del partito indipendentista *wafd* (“delegazione”)

sposato con Safiya Zaghloul, conosciuta come la “madre degli egiziani”, militante del partito e prima femminista del paese; e, dopo vari anni, Gamal Abdel Nasser che partecipò al colpo di stato del 1952 e cacciò definitivamente gli inglesi con l’impresa di Suez (1956). Il popolo sostenne le iniziative nazionaliste del *wafd* in diverse occasioni e osannò l’impresa Nasser, partecipando, sia pur come contorno più che come attore, alla liberazione del paese. Il braccio di ferro tra il *wafd* e Londra durò poco e già nel 1922 fu accordata una “mezza indipendenza” al Cairo: venne autorizzata la costituzione di un governo autonomo, che fu guidato da Zaghlul per due anni (1922-1924) e poi rimase per una quindicina d’anni nelle mani del *wafd*. La Gran Bretagna mantenne comunque molte prerogative, come il dominio sul Canale di Suez, sulla politica estera, su esercito e polizia, e la permanenza dell’alto commissario al Cairo attorniato dalle truppe di sua maestà.

In questi anni di sovranità limitata più che di indipendenza, la vita politica egiziana fu bloccata dalle dinamiche conflittuali tra le tre forze concorrenti e alternativamente alleate tra loro: la Gran Bretagna, i governi dominati dal *wafd* e i due monarchi che si susseguirono, re Fuad e re Faruk. Questi ultimi non ebbero mai un ruolo di leadership, perché sostanzialmente si appoggiarono sul sostegno britannico per mantenere i propri privilegi, mentre il sentimento popolare contrario alla presenza britannica si rinfocolò dapprima attorno alle rivendicazioni nazionaliste del *wafd*, e poi, quando i suoi metodi divennero dispotici, attorno al re Faruk che si erse a difensore dell’Islam, fiancheggiato dai Fratelli musulmani, organizzazione “islamista” appena costituita. La guerriglia popolare che scoppiò nel 1952 a seguito della sospensione del parlamento da parte del sovrano fu la manifestazione del malcontento generalizzato per lo stallo della situazione, ma la vera rivoluzione arrivò nella notte tra il 22 e il 23 luglio di quello stesso anno e fu a opera degli Ufficiali liberi. Si trattava di un gruppo ristrettissimo di militari che, sin dai tempi dell’ultimo conflitto mondiale, si erano organizzati per mettere fine al regime corrotto di re Faruk e alle lungaggini del *wafd*. Il colpo di stato determinò l’assunzione del potere da parte dell’autonominatosi Consiglio della rivoluzione e, dopo una resa dei conti interna, nel novembre 1954, il controllo del paese passò interamente nelle mani del generale Nasser, che faceva parte della corrente più radicale e rivoluzionaria dell’organizzazione. Quando colui che fu denominato il *ra’īs* (“capo”) sfidò la Gran Bretagna nazionalizzando il Canale di Suez nel luglio 1956, uscendo poi politicamente vincitore dall’attacco militare tripartito che gli sferrarono inglesi, francesi e israeliani, l’Egitto divenne a tutti gli effetti indipendente. L’imposizione con la forza di un manipolo di militari determinò l’instaurazione di un regime in cui l’esercito ebbe un ruolo preponderante nella gestione politica e poi sempre più anche in altri settori chiave del paese come l’economia. Un tipo di governo militare che perdurerà sino ai giorni nostri.

Anche la Libia divenne indipendente con un percorso in due tempi. Sebbene l’Italia avesse perso qualsiasi controllo sul paese sin dall’ingresso delle forze

britanniche a Tripoli durante la seconda guerra mondiale (23 gennaio 1943), e l'indipendenza fosse stata accordata da una decisione dell'ONU nel 1951, due potenze occidentali, la Gran Bretagna e gli Stati Uniti, ne utilizzarono il territorio per le proprie basi militari. Si trattava di una concessione concordata al tavolo dell'ONU a fini strategici: nello scenario internazionale della Guerra fredda che si stava delineando, la Libia era considerata da Londra e Washington un baluardo difensivo fondamentale per il controllo del Mediterraneo orientale. Per quasi vent'anni il paese dipese così dagli aiuti economici che gli anglo-americani elargivano in cambio della possibilità di mantenere tali postazioni militari. Il sovrano Mohammed Idris al-Senussi, cui le potenze dell'ONU avevano affidato la guida del Regno Unito di Libia diviso in tre province, era sostanzialmente protetto dalla presenza armata anglo-americana, disciplinata nel 1953 dall'alleanza ventennale con la Gran Bretagna e dal trattato del 1954 con gli Stati Uniti. La totale liberazione dal dominio straniero avvenne, anche in Libia, come in Egitto, in un secondo momento e in modo improvviso, con un colpo di stato militare. A guidarlo fu un fervente ammiratore di Nasser, il colonnello Mu'ammar Gheddafi, che nel 1969, a soli ventisette anni, spodestò il monarca e diede inizio a un regime che lo vide al potere per quarantadue anni con un incarico tanto fumoso quanto assoluto, quello di *qā'id* ("capo, guida, duce").

La decolonizzazione della Libia non fu pertanto caratterizzata dalle iniziative di un movimento nazionalista, non ci furono rivolte armate o insurrezioni da parte della popolazione, anche se il crescente sostegno popolare al nasserismo agevolò l'ascesa di Gheddafi. La presa in carico da parte delle potenze straniere del processo di indipendenza e della costruzione della nuova compagine statale, sotto la forma federale, aveva impedito così la strutturazione di un sentimento di comune identità nazionale che soverchiasse la storica separazione regionale tra Tripolitania, Cirenaica e Fezzan. La Gran Bretagna aveva favorito la Cirenaica, attraverso il supporto a Idris, capo della *Sanūsiyya*, una potente confraternita religiosa che si era sviluppata in questa regione sin dall'Ottocento, ramificandosi dappertutto (vedi Menin, *infra*, p. 112). Successivamente, Gheddafi aveva conquistato il potere per poi gestirlo in maniera esclusiva grazie all'alleanza delle tre principali tribù tripolitane, in contrapposizione quindi allo strapotere cirenaico. L'assenza di un processo di *nation-building* sarà un *vulnus* che verrà allo scoperto nel 2011 con le Primavere arabe.

Per il "piccolo impero" francese nel Maghreb la decolonizzazione fu più tortuosa: l'interesse principale era tutto concentrato sull'Algeria, patria per ormai un milione di francesi che qui vi risiedevano da più generazioni. Abbandonarla era impensabile per Parigi e per riuscire a mantenerla francese furono accordate ben presto le indipendenze al Marocco (3 marzo 1956) e alla Tunisia (20 marzo 1956). Agli accordi si giunse dopo alcuni anni di resistenze armate, scioperi e ribellioni di contadini guidati nel protettorato marocchino dal partito Istiqlāl di Allal el Fassi e dal monarca, simbolo dell'unità nazionale, Mohammed V, e in Tunisia dal partito

fondato da un avvocato, Habib Bourguiba, fervente ammiratore della cultura francese. Nei due paesi maghrebini, che dopo il 1956 mantennero comunque solide relazioni con la Francia, l'autoritarismo si impose sin da subito come modo di governo. In Marocco, giocando sulle divisioni tra le diverse fazioni dei nazionalisti, il sovrano scalzò l'Istiqlāl, imponendo il suo solo arbitrio. Il figlio, che ottenne la corona nel 1961 con il nome di Hassan II, rimarrà sul trono sino al 1999 governando con durezza, perseguitando gli oppositori politici, in particolare i rivoluzionari del partito socialista-terzomondista, l'Unione nazionale delle forze popolari, guidato da Mehdi Ben Barka, e ordinando la repressione violenta delle sollevazioni popolari contro la miseria delle *bidonvilles*: per questi motivi gli anni del suo regno saranno denominati "di piombo". Solo un processo di riconciliazione nazionale, promosso dalla stessa monarchia negli anni duemila, ne porterà a galla gli orrori. In Tunisia, l'immagine di Bourguiba come "combattente supremo" o "padre della patria" fu in realtà costruita a posteriori, dopo il 1956, quando ormai il potere era già completamente nelle sue mani. Durante quella che fu una battaglia per l'indipendenza, dato che non ci fu mai una vera e propria guerra proprio per l'abilità di Bourguiba di servirsi, solo fino a un certo punto, delle rivolte dei contadini, egli non fu mai capo indiscusso, ma divenne tale tra il 1955 e il 1957 per due motivi. Innanzitutto, perché la Francia lo scelse come negoziatore e quindi come colui cui affidare il paese, ritenendolo il più vicino agli ideali occidentali e liberali. In secondo luogo, perché grazie a tale preferenza accordatagli, e attraverso macchinazioni e strategie violente o semi-violente messe in atto da lui e dal suo *entourage*, gli altri politici che furono fondamentali nella lotta indipendentista, come il segretario del Neo-Destur, Salah Ben Youssef, radicale e panarabista, o il sindacalista Ferhat Hached o ancora il decano del nazionalismo tunisino Abdelaziz Thalbi, furono a uno a uno allontanati, messi in minoranza o eliminati fisicamente. Quando nel 1956 l'Assemblea costituente venne eletta, era già quindi completamente epurata di qualsiasi oppositore alla narrativa bourguibista circa la costruzione del nuovo stato nazionale: per il combattente supremo fu a quel punto semplice far votare la fine della monarchia e l'instaurazione della repubblica della quale divenne presidente l'anno seguente, mantenendo la carica per i successivi trent'anni (1957-1987).

La guerra d'Algeria fu invece lunga e sanguinosa (1954-1962). Il primo novembre 1954 il Fronte di liberazione nazionale (FLN), fondato da un'avanguardia rivoluzionaria nell'estate di quell'anno, si presentò per la prima volta al mondo attraverso la rivendicazione degli attentati che segnarono l'inizio della "rivoluzione" algerina. La contrapposizione armata dell'FLN contro le centinaia di migliaia di soldati francesi che, in quei lunghi sette anni e più, furono inviati a difendere *l'Algérie française* fu evidentemente impari. La guerriglia popolare, caratterizzata da resistenza partigiana sulle montagne, in particolare quelle della Cabilia – sebbene la regione diede i combattenti migliori, questi furono però esclusi dalla gestione del potere a indipendenza conquistata –, e attentati contro i civili nelle città, come nella

celebre “battaglia di Algeri”, non avrebbe mai potuto risultare vittoriosa sul campo. La guerra, che fece trecento/cinquecentomila morti da parte algerina,[2] fu vinta sì grazie al coraggio e alla tenacia dell’Armata di liberazione nazionale (ALN), ma anche e soprattutto perché la “questione algerina” uscì dai confini francesi con “armi” ben più potenti di quelle in mano a uno degli eserciti meglio equipaggiati al mondo: le campagne a stampa, i libri-denuncia (come il celebre *La Question* di Henri Alleg, tradotto in Italia come *La Tortura*), i report sulle violazioni dei diritti umani, le manifestazioni di masse popolari, le risoluzioni ONU, le missioni di “buoni uffici”, la solidarietà regionale e i riconoscimenti internazionali del governo in esilio. L’FLN, quando passò dall’essere considerato mero movimento terrorista a “unico rappresentante del popolo algerino”, fu ritenuto degno di sedersi al tavolo delle trattative. Fondamentali furono i lunghi negoziati (1959-1962) voluti dal nuovo, pragmatico, presidente francese Charles de Gaulle, che salvò la Francia dall’orlo della guerra civile verso cui stava scivolando proprio a causa dei francesi-algerini, i *pieds-noirs*, che non volevano abbandonare la loro terra. Il cessate il fuoco con la Francia, non una vera pace (che non sarà mai firmata), fu sancito nella cittadina francese al confine con la Svizzera, Évian, il 19 marzo 1962, e l’Algeria festeggiò la sofferta indipendenza il 5 luglio dello stesso anno.

In quell’estate una fazione del composito FLN assunse la guida del paese, quella capeggiata dal leader rimasto per cinque dei sette anni di guerra in carcere, Ahmed Ben Bella. Grande amico di Nasser, Ben Bella fu scortato nella presa di Algeri dal colonnello Houari Boumedienne, il capo dell’esercito “delle frontiere”, ovvero quell’ala dell’ALN che non aveva combattuto, ma era rimasta acquartierata nelle basi esterne in Marocco e Tunisia, entrando al momento giusto per assumere il controllo del paese con la forza. L’FLN sarà sancito per costituzione “partito unico” e rimarrà al potere sino al 1989, senza che il popolo abbia mai avuto voce in capitolo sulle sue decisioni. Il regime politico sarà inoltre completamente militarizzato a seguito del colpo di stato (1965) che proprio Boumedienne muoverà contro il suo ex sodale Ben Bella.

2.2 **La Palestina unita sotto la tutela britannica: le premesse critiche della coesistenza**

Durante il mandato britannico in Palestina (1922-1948), la convivenza tra gli immigrati ebrei, che aumentarono soprattutto dopo l’ascesa al potere di Hitler in Germania, e gli arabi-palestinesi, che qui erano presenti in grande maggioranza, risultò sempre più difficile. Nel periodo che precede il fatidico 1948, quando fu proclamata la nascita dello stato di Israele, il solo lasso di tempo in cui la Palestina fu un’unica unità territoriale riconosciuta dal diritto internazionale, la comunità di sionisti qui insediatisi, il cosiddetto *yishuv* (“insediamento”), si strutturò

gradualmente e senza battute di arresto attorno a un obiettivo ben chiaro, seppur non ancora ufficializzato, ovvero la costituzione di uno stato. Si decise di adottare come lingua comune l'ebraico al posto dell'yiddish, che era parlato dalla maggioranza degli immigrati, e furono fondate istituzioni fondamentali come il sindacato, l'Histadrut, che assisteva gli immigrati in ogni aspetto della loro *alyà*, la "salita" al monte Sion, ovvero l'insediamento in Palestina, che aveva un forte significato religioso: tale richiamo alla dimensione messianica della costituzione e poi della difesa dello stato permarrà sempre nella narrativa ufficiale.[3] Il nazionalismo palestinese era invece ancora fragile: pesava il fatto che sino ad allora il territorio ottomano era rimasto suddiviso in tre, e che le grandi famiglie di notabili urbani, gli *ayan*, erano perennemente in lotta tra di loro.

L'atteggiamento di una comunità e dell'altra nei confronti degli occidentali era agli antipodi: forte, unita, risoluta e collaborativa sia con la Gran Bretagna, che la agevolò apertamente almeno fino al 1939, sia con l'ONU, quella sionista; disorientata, diffidente, divisa e totalmente chiusa alla trattativa con il rappresentante della corona e poi con i delegati delle Nazioni Unite, quella palestinese. L'articolo 4 della Carta del mandato prevedeva che ciascun gruppo si interfacciasse con la potenza mandataria attraverso un unico organo di governo rappresentante i propri interessi: i sionisti si adeguarono subito nominando a capo della prevista Agenzia ebraica David Ben Gurion della componente socialista dei sionisti, mentre il notabilato palestinese non si riunì mai nell'Agenzia palestinese a causa della preclusione netta alla dichiarazione Balfour, fondamento del mandato stesso, l'accettazione della quale era la *conditio sine qua non* posta dagli inglesi per partecipare attivamente alle sue istituzioni. In questo modo, la Gran Bretagna aveva un unico interlocutore ufficiale per la parte ebraica, mentre doveva divincolarsi tra le divisioni delle famiglie dei Nashashibi e degli Husseiniti che cercavano ciascuna di ottenere un vantaggio per il proprio clan da tale relazione. L'Agenzia ebraica, una sorta di governo dell'*yishuv*, si pose come primo obiettivo l'acquisto di più terre possibili: a questo scopo fu utilizzato il Fondo nazionale ebraico, già costituito a fine Ottocento, e furono raccolti fondi all'estero. I grandi proprietari terrieri arabi assenteisti fecero affari d'oro vendendo i loro appezzamenti, e di conseguenza il prezzo aumentò stimolando altre vendite anche dei territori di dimensioni più ridotte. I *fallāḥīn* ("contadini") rimasti senza terra si spostarono nelle città andando a ingrossare le fila dei disoccupati e del malcontento contro gli ebrei. La situazione andò peggiorando sempre di più: alle rivolte popolari palestinesi che ciclicamente scoppiarono per la perdita delle terre, i sionisti risposero con la formazione di organizzazioni armate che potessero difendere gli insediamenti agricoli e urbani, e i britannici, da parte loro, li lasciarono sostanzialmente fare. L'Haganah ("la difesa"), nucleo del futuro esercito israeliano, fu fondata già nel 1920 dopo la prima sollevazione e, successivamente, furono costituite l'Irgun Zvai Leumi ("organizzazione militare nazionale") e il Lehi ("combattenti per la libertà di Israele"). Queste ultime erano milizie espressione

dell'ala "revisionista" di destra dei sionisti, ovvero coloro che ritenevano che si dovessero addirittura rivedere i confini del mandato, e quindi del futuro stato "Grande Israele" (Eretz Israel), allargandoli alle due rive del Giordano e piegandone militarmente la popolazione locale.

La più importante delle insurrezioni palestinesi nel periodo mandatario fu la grande rivolta del 1936-1939, un movimento popolare di stampo anticoloniale, simile a quelli scoppiati in quegli anni nel resto del mondo arabo sotto dominio straniero. I palestinesi si sollevarono allora per la prima volta in massa, contro la presenza sionista e quella britannica che la sosteneva. Tuttavia, nonostante la persistenza degli scioperi, dei boicottaggi, e delle azioni di guerriglia, l'Alto comitato arabo, che pur si costituì come rappresentante esclusivo sotto l'autorevole guida del muftì di Gerusalemme Amin al Husseini, non riuscì a conferire unità e coesione al movimento, perché ancora dominato dalle famiglie dei notabili benestanti e avversato dai giovani disoccupati e dai contadini. Tale mancanza di coordinamento, la violenta repressione messa in atto dalle forze armate britanniche congiunte a quelle dell'Haganah (tremila/seimila vittime palestinesi a seconda della fonte), e la fuga in Libano di Al Husseini nel bel mezzo dei moti, furono le cause del fallimento della rivolta. La Gran Bretagna si rese però conto allora di ciò che in realtà sin dagli anni venti era sembrato utopico: non era possibile fondare uno stato ebraico contro la volontà degli arabi. L'idea che cominciò allora a promuovere era di costituire, nell'arco di dieci anni, un unico stato unitario palestinese, dal Mediterraneo al Giordano, in cui avrebbero dovuto coesistere le due comunità. A tal fine, fu imposto nel 1939 un limite all'immigrazione ebraica che non avrebbe potuto eccedere la misura di un terzo della popolazione totale (quindi potevano essere ammesse ancora solo settantacinquemila persone) come pure alla vendita delle terre, che sarebbe stata controllata dall'Alto commissariato britannico. Tali disposizioni, contenute nel Libro Bianco firmato dal ministro delle Colonie Malcolm MacDonald, erano un'evidente mossa a favore dei diritti della popolazione locale palestinese. Tuttavia, al Husseini, dall'esilio, lo respinse *in toto* perché non accettava la prospettiva di aspettare ancora dieci anni per ottenere l'indipendenza e anche perché nulla venne fatto per allentare la repressione verso i palestinesi: i membri dell'Alto comitato arabo permasero in esilio e migliaia di militanti furono ancora arrestati.

LA DIVISIONE DELLA PALESTINA SECONDO LA RISOLUZIONE ONU 181 (1947) MAI ATTUATA...

LIBANO
SIRIA
GALILEA
Haifa
Tiberiade
Nazareth
Irbid
Hadera
Nablus
Tel Aviv
Jaffa
Amman
Gerico
Gerusalemme
Betlemme
Gaza
al-Halil
Mar Morto
Beer-Sheva
NEGEV
TRANSGIORDANIA
EGITTO
SINAI
Eliat
Aqaba
Stato arabo
Stato ebraico
Zona sotto controllo ONU

... E QUELLA EFFETTIVA DOPO LA PRIMA GUERRA ARABO-ISRAELIANA (1949)

LIBANO
SIRIA
GALILEA
Haifa
Tiberiade
Nazareth
Irbid
Netaniya
Nablus
Tel Aviv
Jaffa
Amman
Gerico
Gerusalemme
Ashqelon
Betlemme
Gaza
al-Halil
Mar Morto
ISRAELE
Beer-Sheva
NEGEV
GIORDANIA
(dal 1950)
EGITTO
SINAI
Eliat
Aqaba
Area sotto il controllo egiziano
Area sotto il controllo giordano
Area smilitarizzata
Israele

2.3 **La nascita di Israele, la non-indipendenza palestinese e la *nakba***

Ciò che avvenne durante la seconda guerra mondiale fu fondamentale per il futuro della Palestina che, pur non essendo stata parte in causa nel conflitto, ne patì pesantemente le conseguenze. Lo sterminio di sei milioni di ebrei in Europa perpetrato dai nazisti rese infatti ancora più urgente e sentita dall'opinione pubblica internazionale, e dagli Stati Uniti in particolare che si andarono progressivamente a sostituire ai britannici nel sostegno ai sionisti, la necessità di ricompensare il popolo ebraico per aver subito una tale tragedia. L'Agenzia ebraica, che aveva sin da subito avversato le restrizioni inglesi del Libro Bianco del 1939 ma che aveva comunque dato tregua alla Gran Bretagna durante la guerra, dopo il 1945 non pose più freni alle organizzazioni paramilitari che misero in atto, dal novembre di quell'anno, una serie di attentati contro le infrastrutture britanniche, in particolare le vie di comunicazione, assassinando anche Lord Moyne, plenipotenziario della corona: iniziò allora la cosiddetta guerra di indipendenza israeliana. Gli attacchi armati organizzati essenzialmente dall'Irgun e dal Lehi aumentarono vertiginosamente, mettendo in seria difficoltà il governo di sua maestà, che classificò le due organizzazioni come terroristiche, arrestandone gli appartenenti, ma senza riuscire a porre un freno alle violenze.

Alla fine, nel febbraio 1947, Londra gettò la spugna e rimise il suo mandato all'ONU, internazionalizzando la risoluzione della questione. L'Assemblea generale della neonata organizzazione incaricò allora una commissione apposita che avrebbe deciso sul futuro della Palestina, la United Nations Special Committee on Palestine (UNSCOP). L'idea della spartizione del territorio in due parti, che era stata accantonata nel 1939, era di nuovo prepotentemente nell'aria. Quando i delegati degli undici paesi che facevano parte della commissione, scelti perché neutrali al conflitto, si recarono in Palestina per valutare la situazione trovarono come interlocutori solo i dirigenti sionisti, mentre l'Alto comitato arabo rifiutò qualsiasi contatto e anzi ne boicottò le iniziative. L'UNSCOP ascoltò così fondamentalmente solo una campana, rendendosi inoltre conto che la Gran Bretagna non era più in grado di controllare alcunché e che quindi urgeva uscire in un modo o nell'altro dall'*impasse*. Nell'estate 1947, a Haifa, sulla costa palestinese, il respingimento da parte delle autorità britanniche, in virtù delle restrizioni stabilite nel Libro Bianco, della nave *Exodus* che trasportava più di quattromila e cinquecento reduci dai campi di sterminio, proprio mentre l'UNSCOP era lì presente, fece grande scalpore e impressionò ulteriormente i membri della delegazione. La relazione che fu votata dalla maggioranza di questi, e poi presentata all'ONU per l'approvazione, prevedeva pertanto la divisione in due della Palestina, assegnando alla parte ebraica, che era stata conteggiata come numericamente inferiore (circa seicentomila persone in totale), una porzione di territorio di poco

maggiore (il 55%) rispetto a quella assegnata ai ben più numerosi palestinesi, che erano più del doppio (un milione e trecentomila circa), proprio per accogliere quelle decine di migliaia di espatriati ebrei che si prevedeva sarebbero qui giunti. Così il 29 novembre 1947, con trentatré voti a favore (non l'Italia, ma perché ancora fuori dall'ONU), tredici contrari (tutti i paesi arabi e musulmani presenti nell'organizzazione) e dieci astenuti (tra cui la Gran Bretagna) l'ONU approvò la celebre Risoluzione n. 181, quella che stabilì il principio "due popoli, due stati". In realtà, una buona parte della popolazione palestinese (405.000 arabi) era previsto che rimanesse a vivere nella zona destinata al futuro stato israeliano, mentre un'esigua minoranza di ebrei (diecimila) avrebbe vissuto nella regione prevista per i palestinesi. Quest'ultima era molto più vasta rispetto a quanto poi sarebbe stata al termine della guerra, tanto da garantire una, seppur tortuosa, continuità territoriale: un'ampia Cisgiordania quasi si univa a ovest alla Striscia di Gaza, che era più lunga di quella che conosciamo oggi, estendendosi anche a sud nel deserto del Negev, in una fascia confinante con il Sinai, mentre a nord erano assegnati ai palestinesi parte dei territori della Galilea. Gerusalemme e Betlemme, dove vivevano circa centomila abitanti di entrambi i popoli, era stabilito fossero zone a regime internazionale. La disposizione ONU fu accettata dai sionisti che ottennero la gran parte della fertile costa mediterranea, mentre il rifiuto degli arabi fu netto: essi non presero nemmeno in considerazione di costituire lo stato palestinese, dato che questo avrebbe significato il riconoscimento del corrispettivo ebraico, opponendosi al fatto stesso che dovesse essere l'ONU a sancire la nascita della loro entità statale indipendente. Una tale suddivisione della Palestina in due parti più o meno uguali non avrebbe mai visto la luce: i confini cambiarono drasticamente dopo la guerra che scoppiò di lì a poco.

Nel 1945 era stata costituita al Cairo la Lega araba: gli stati che ne erano allora parte (Egitto, Libano, Siria, Arabia Saudita, Transgiordania e Iraq) si posero come primo obiettivo il sostegno ai movimenti di liberazione dei paesi arabi ancora sotto dominio coloniale, Palestina in testa. Tuttavia, perseguivano in realtà ciascuno i propri interessi nazionali e le proprie velleità di egemonia regionale. Nel periodo successivo alla pubblicazione della Risoluzione 181 gli scontri tra le comunità degenerarono in guerra civile e gli stati confinanti con il futuro stato di Israele, ciascun per sé, si prepararono al conflitto. In particolare, il re Abdallah di Transgiordania, interessato a inglobare la Cisgiordania nel proprio territorio, e quindi avversando l'eventualità di uno stato palestinese indipendente, si accordò segretamente con la leader dei socialisti sionisti Golda Meir. Il patto non scritto prevedeva che, al termine del mandato, la Legione araba, unica forza armata organizzata della Lega, sarebbe sì entrata in Cisgiordania, ma non avrebbe attaccato Israele.[4]

Il 14 maggio 1948 nella città fondata *ex novo* dai sionisti a inizio Novecento, Tel Aviv, Ben Gurion lesse la dichiarazione di indipendenza, che sancì la costituzione del nuovo stato sui confini previsti dalla Risoluzione 181. Immediato fu il

riconoscimento degli Stati Uniti, seguiti a ruota dall'Unione Sovietica, sganciando così di fatto la questione dalle logiche della Guerra fredda e blindandone la legittimità a livello internazionale. Nelle ore successive, Israele veniva attaccato su più fronti dalle truppe dei paesi della Lega araba che gli dichiararono guerra: libanesi, siriani, egiziani, transgiordani insieme a gruppi di volontari libici, yemeniti e sauditi, affiancati da pochi irregolari palestinesi, per un totale di circa sessantamila uomini in armi. L'Haganah e, successivamente, anche le altre forze paramilitari confluirono nel nuovo esercito israeliano: il Tzva HaHagana LeIsrael, meglio noto con l'acronimo di Tsahal e in traduzione inglese Israel Defence Force (IDF), che contava all'inizio solo trentamila soldati, ma dopo un anno erano già diventati centoquindicimila. Nonostante il vantaggio iniziale degli arabi, la guerra volse tutta a favore degli israeliani. Da parte araba, pesarono le carenze di coordinamento e l'arretratezza di metodi e rifornimenti bellici, oltre che le limitazioni dovute agli accordi segreti e quindi le divisioni tra gli stati circa gli obiettivi (durante tutta la guerra Gold Meir e re Abdallah si mantennero sempre in contatto); da parte israeliana, contarono invece l'efficienza militare in ogni campo, che era stata affinata nella seconda guerra mondiale e negli anni successivi di preparazione al conflitto, oltre ovviamente a un forte grado di coesione e motivazione interne. L'ONU cercò di far valere i termini della Risoluzione, si frappose ai combattimenti con nuove proposte di negoziati, ma la logica dell'affermazione di una vittoria netta attraverso le armi prevalse. Che non ci fosse spazio per un negoziato fu evidente quando il Lehi, il 17 settembre 1948, si macchiò dell'assassinio di Folke Bernadotte, inviato dell'ONU, che pur aveva ipotizzato maggiori concessioni territoriali a Israele a nord (non a sud), ma che aveva già cominciato a insistere sul ritorno dei profughi. Il trionfo degli israeliani fu ottenuto pertanto sul campo, attraverso la conquista della Galilea e di tutto il Negev sino a Eilat, città che di lì a poco sarebbe stata fondata. Con l'Egitto, la Siria, il Libano e la Transgiordania, ovvero gli stati confinanti, furono firmati singolarmente, all'inizio del 1949, degli armistizi, ma non una pace perché essa implicava il riconoscimento dello stato israeliano: questa arriverà solo nel 1979 con Il Cairo e nel 1994 con Amman.

La prima delle quattro guerre arabo-israeliane (in quanto combattute dagli stati arabi e *non* dai palestinesi) fu un terremoto per la regione mediorientale e per tutto il mondo arabo. Due furono le gravi violazioni del diritto internazionale, cui non fu mai posto rimedio e che furono, negli anni, accettate come fatto compiuto: la modifica dei confini e la massa di profughi palestinesi. Per quanto riguarda il primo aspetto, le frontiere si assestarono su quella che fu definita negli accordi armistiziali, e da allora in poi, la Green Line, che prevedeva un aumento netto della porzione di territorio per il nuovo stato: dal 55% che le era stato assegnato dall'ONU nel 1947, Israele, grazie alle conquiste militari, passò a controllare, annettendolo, il 78% dell'ex Palestina mandataria. Sulla Cisgiordania e la Striscia di Gaza, ridotte al 22% del territorio, non fu fondato alcuno stato palestinese: negli accordi bilaterali si stabilì, infatti, che la

prima fosse occupata dalla Transgiordania, il cui sovrano diede seguito a quanto già segretamente programmato, inglobandola completamente nel nuovo regno hashemita di Giordania proclamato nel 1950; la Striscia di Gaza permase sotto occupazione militare egiziana, anche se formalmente fu dichiarata indipendente e fu qui istituita un'Amministrazione palestinese.

Secondariamente, nell'arco del 1948 vi fu l'esodo di un numero enorme di palestinesi (da 520.000 a un milione, a seconda della fonte). L'aspetto sconvolgente, che fece sì che tale guerra sia a tutt'oggi considerata una *nakba*, "catastrofe", dal popolo palestinese, fu che al termine dei combattimenti Israele impedì il loro ritorno nelle terre e abitazioni abbandonate in fretta e furia durante la guerra. Attraverso una legge apposita sull'acquisizione, da parte dello stato, dei beni di coloro che furono considerati da Israele non profughi, ma semplicemente degli "assenti", il capitolo fu definitivamente chiuso. Seppur l'ONU intimasse già nel dicembre 1948 (Risoluzione 194) il ritorno dei rifugiati nelle loro case, ciò non fu mai permesso e iniziò la loro vita sospesa in campi profughi in Palestina e nei paesi confinanti gestiti da un'apposita agenzia delle Nazioni Unite, la United Nations Relief and Works Agency, UNRWA, ancora oggi attiva. I profughi furono per lo più interni a quella che era stata la Palestina tra il 1922 e il 1948, denominata da allora Palestina storica: alcune decine di migliaia restarono in Israele (centocinquanta-centosettantamila), mentre la maggior parte trovò rifugio nelle tendopoli, che diverranno dei veri e propri villaggi in Cisgiordania e nella Striscia di Gaza (rispettivamente trecentomila e centosessanta-centonovantamila). Altre decine di migliaia si riversarono nei paesi arabi limitrofi (centomila in Libano, settantacinque-novantamila in Siria, centomila in Giordania). Un movimento contrario fu invece quello degli ebrei che furono perseguitati o espulsi dai paesi arabi ex province ottomane e dal Marocco come reazione alla guerra: seicentottantamila furono quelli che raggiunsero Israele tra il 1949 e il 1951. L'accoglienza riservata loro fu ben diversa, dato che ancora, grazie a un'altra apposita legge, il nuovo stato incentivava il "ritorno" di tutti coloro che potevano dimostrare la propria ebraicità. In questo modo, nell'arco di poco tempo, Israele raddoppiò la propria popolazione.

FUGA, ESPULSIONI O PULIZIA ETNICA? GLI STORICI E IL 1948 PALESTINESE

Nel 1948-1949 l'80% circa della popolazione palestinese se ne andò dalle proprie terre senza farvi ritorno. Si è molto dibattuto sul *perché* di un tale esodo, da cui deriverebbe, in teoria, il loro diritto o meno al rientro nelle proprie case. È questione fondamentale su cui i negoziati tra le due parti si sono sempre arenati: i profughi palestinesi sono col tempo divenuti milioni e il loro reintegro, o quello dei loro discendenti, nello stato di Israele determinerebbe uno stravolgimento degli

equilibri demografici a favore dei palestinesi. Fino agli anni ottanta, quando l'apertura degli archivi israeliani ha fatto emergere una generazione di "nuovi storici" israeliani (tra cui Benny Morris, Ilan Pappé, Avi Shlaim), la versione ufficiale sionista era che nel 1948 i palestinesi fossero fuggiti di loro iniziativa, senza alcuna coercizione. Da parte araba vi era invece l'idea della progettazione di un'espulsione programmata. Effettivamente, i dirigenti sionisti discussero di come si sarebbero comportati per impadronirsi dell'intero territorio quando gli inglesi se ne fossero andati e furono redatti vari piani, A, B e C, che confluirono nel cosiddetto Piano D, che prevedeva azioni di difesa preventiva per il pieno controllo della zona assegnata al futuro stato ebraico dall'ONU. Tra i vari obiettivi previsti dal piano vi era la messa fuori gioco di agglomerati palestinesi per eliminarne il loro potenziale di attacco. In questo quadro si colloca la strage di Deir Yassine del 9 aprile 1948 a opera delle milizie estremiste dell'Irgun guidate da Manachem Begin (futuro Nobel per la Pace): un massacro di civili inermi che rimarrà scolpito nella memoria palestinese e che portò decine di migliaia di palestinesi alla fuga. Durante la guerra proseguirono le sistematiche aggressioni militari israeliane ai danni di villaggi e città: circa cinquecento villaggi palestinesi furono cancellati dalle mappe e centinaia di migliaia di ettari di terreno divennero ebraici. L'accusa di pulizia etnica (il cui principale difensore è lo storico Ilan Pappé) ai danni di Israele determinerebbe una condanna internazionale o almeno un'assunzione di responsabilità di quanto successe ai danni dei palestinesi. Se non ci fu un piano ufficiale per l'espulsione dei palestinesi ma fu la conseguenza di una serie di fattori (come sostiene Morris), essi furono comunque collegati allo stato di guerra in cui si trovava la Palestina. Al netto quindi del *perché* i palestinesi se ne andarono, resta il fatto che le motivazioni per il loro rientro in patria, al termine del conflitto, erano tutte valide e difficilmente contestabili.

3. PANARABISMO E ISLAMISMO: LE GRANDI IDEOLOGIE IN CRISI

Le principali ideologie che attraversarono il mondo arabo dopo la parentesi coloniale furono due: il panarabismo e l'islamismo. La prima, che aveva origine nell'arabismo culturale della fine Ottocento e che dagli anni cinquanta del secolo scorso vedeva nell'unione di tutti gli arabi il presupposto per il loro riscatto dai retaggi dell'imperialismo e soprattutto per l'eliminazione di quella che era considerata la sua propaggine per eccellenza, lo stato di Israele, raggiunse il suo apice con Nasser e la sua impresa a Suez (1956) per poi crollare con la disfatta araba nella guerra dei Sei giorni prima, e l'accordo di pace tra Egitto e Israele (1979) poi. La seconda, che partiva dal movimento di riforma dell'Islam il cui impulso fu proprio l'incontro-scontro con il mondo occidentale durante l'era coloniale, si strutturò a partire dagli anni trenta attorno all'organizzazione egiziana dei Fratelli musulmani e poi esplose, con un fiorire di formazioni in tutti i paesi arabi, a seguito del tramonto del panarabismo. Dopo il 1967 (guerra dei Sei giorni) e dopo il 1979 (accordo di pace Egitto-Israele; costituzione della Repubblica islamica in Iran),[5] nel vuoto lasciato dall'ideale unitario che aveva fatto sognare le masse si insinuò quest'altro potente movimento, che faceva leva sulla forza della comune fede, in un'ottica panislamica. La crisi dell'islamismo, dagli anni novanta in poi, fu dovuta alla deriva di stampo terroristico di una sua parte, che portò spesso e volentieri alla criminalizzazione e quindi repressione violenta anche di tutte le realtà islamiste che erano essenzialmente pacifiche. La "guerra al terrore" che in vari paesi arabi (Algeria, Libia, Tunisia, Egitto, Siria) iniziò già da prima degli attentati dell'11 settembre 2001 fu efficace per certi versi, ma soffocando piuttosto che risolvendo la ricerca di senso alla base dell'islamismo ne fece germogliare una nuova forma più transnazionale e globale, legata a sigle come Al Qaeda e Stato islamico (o ISIS).

3.1 **Nasser alla guida degli arabi: l'impresa di Suez e le ambizioni egemoniche**

Il nazionalismo arabo o panarabismo fu teorizzato per la prima volta nell'Iraq di re Faysal, il grande protagonista della rivolta araba durante la prima guerra mondiale, da un suo consigliere, Sati' al-Husr. L'idea era che tutti i territori dal Golfo persico all'Atlantico, in quanto accomunati innanzitutto da una stessa lingua e da una medesima storia, e solo in secondo luogo dalla comune fede islamica (essendo numerosi i cristiani arabi), dovessero sottostare a un unico governo. Secondo il teorico, tale unione era da realizzarsi anche con la forza, se necessario, e avrebbe dovuto essere condotta da uno stato leader. Sebbene non fosse questa l'unica teoria (ne circolarono in questi anni altre, più islamiste, che si ricollegavano, cioè, alla ricostituzione di un Califfato islamico dopo la dissoluzione dell'Impero ottomano), tale fu la sostanza del panarabismo, un'utopia che ebbe un largo seguito tra gli intellettuali e i popoli arabi per alcuni decenni tra gli anni trenta e la fine degli anni sessanta del XX secolo. In particolare, prevalse sempre il concetto della nazione-guida, di un paese che prendesse le redini di tutto il mondo arabo, assumendo il controllo dei suoi territori e conducendone le popolazioni a essere parte di un'unica grande potenza. Un ruolo di prestigio, una missione di alto livello, o meno prosaicamente, la prospettiva di un potere egemonico, imperiale e assoluto per quello stato che se ne fosse fatto carico. A tale posizione di leadership poterono ambire solo due attori statali dell'epoca: l'Iraq di Faysal, il primo paese arabo ad accedere alla Società delle Nazioni nel 1932, che accolse l'importante carica religiosa musulmana in esilio, il muftì di Gerusalemme, Al Husseini; e, successivamente, l'Egitto di Nasser, che con l'impresa di Suez del 1956 fu incoronato dalle masse come l'eroe del mondo arabo.

Un primo risultato concreto del panarabismo fu raggiunto con la costituzione nel 1945 della Lega araba di cui si fece promotore re Faruk d'Egitto, togliendo allora al regno iracheno qualsiasi velleità panaraba. La formula adottata fu quella dell'associazione fra stati arabi indipendenti. Non si trattò pertanto di una fusione tra entità statali, ma di un'organizzazione internazionale. Fin dalla fondazione, la causa palestinese divenne il suo cuore pulsante, il tema federatore di tutti i paesi arabi dai più conservatori a quelli più radicali-rivoluzionari. In realtà, come già risultato evidente durante la prima guerra contro Israele, le divisioni e le ambizioni di ciascuno stato permasero sempre dietro la patina dell'opposizione unitaria al sionismo. Nasser divenne il principale leader del panarabismo a seguito della crisi di Suez. Il prestigio di cui aveva bisogno per portare avanti il suo progetto panarabo o, meglio, di egemonia egiziana sul mondo arabo che aveva enunciato nel suo celebre libro *Filosofia della rivoluzione*, gli arrivò grazie a una mossa coraggiosa e azzardata nell'estate del 1956: la nazionalizzazione della Compagnia del Canale di cui i britannici avevano il 44% delle azioni, che diede origine alla cosiddetta crisi di Suez, da considerarsi anche come seconda guerra arabo-israeliana. La motivazione di tale improvvisa virata rispetto agli accordi pregressi con Londra era molto pratica, oltre che ovviamente utile per mantenere alto il consenso interno: per raggiungere

rapidamente l'indipendenza economica, all'Egitto era necessaria la costruzione di una grande diga che regolasse le acque del fiume Nilo ad Assuan, nel sud del paese, e consentisse la produzione di energia idroelettrica. Per concretizzare tale opera maestosa Nasser ricercò fondi presso le potenze occidentali, le quali però, dal colpo di stato del 1952, lo tenevano d'occhio diffidando della sua *allure* rivoluzionaria. Dal 1955, inoltre, le minacce contro Israele erano continue e dalla Striscia di Gaza, in mano agli egiziani, combattenti palestinesi, i *fedayyin*, che si ispiravano ai guerriglieri dell'FLN algerino, lanciavano attacchi nel sud dello stato ebraico, ai quali Tsahal rispondeva pesantemente (il 28 febbraio 1955 furono uccisi circa quaranta soldati egiziani, e seguì un altro intervento armato a Khan Younis). Non ottenendo l'appoggio né della Francia, né della Gran Bretagna e ricevendo alla fine anche il rifiuto degli americani, che pur all'inizio della sua ascesa avevano visto nel militare modernizzatore un potenziale alleato, questi annunciò ufficialmente il 26 luglio 1956 la nazionalizzazione della Compagnia del Canale di Suez: le entrate da essa provenienti avrebbero permesso la realizzazione della diga di Assuan.

La Gran Bretagna reagì duramente programmando un'operazione militare congiunta alla Francia, che vantava anch'essa interessi commerciali nel traffico marittimo che transitava dal Canale. Inoltre, ai francesi il leader egiziano era particolarmente inviso perché ritenuto il principale sostenitore dell'FLN e lo presentarono all'opinione pubblica come un nuovo Hitler, accostando la *Filosofia della rivoluzione* al *Mein Kampf*. In questi termini fu gioco facile coinvolgere nell'impresa militare in preparazione anche gli israeliani, che per i ripetuti attacchi dei *fedayyin* e le restrizioni all'accesso nel Golfo di Tiran operate dall'Egitto vivevano in uno stato di insicurezza permanente e progettavano già da parte loro un'azione contro Il Cairo. Così nella notte del 22 ottobre 1956 fu firmato l'accordo segreto di Sèvres tra le tre potenze: il patto prevedeva l'avvio dell'"operazione Musketeer", il cui obiettivo finale era far cadere il regime di Nasser. Il 29 ottobre 1956 l'attacco israeliano cominciò e, nonostante una forte resistenza, Tsahal entrò nella Striscia di Gaza e nel Sinai fermandosi a quindici chilometri dal Canale. Truppe di Gran Bretagna e Francia si impadronirono di Port-Saïd e marciarono verso il Canale di Suez. Le reazioni internazionali divennero sempre più ostili al colpo di forza: la crisi di Suez aveva provocato la sospensione dei rifornimenti di petrolio arabo agli occidentali e gli Stati Uniti fecero pressioni sulle due potenze europee per una ritirata. Il 5 novembre intervenne anche l'Unione Sovietica, annunciando che si sarebbe impegnata per la fine dell'intervento e ammettendo la possibilità di utilizzo dell'arma nucleare. Il giorno successivo, il premier britannico, Anthony Eden, fu pertanto costretto a dichiarare il cessate il fuoco seguito dalla Francia e il presidente americano Dwight Eisenhower indusse Ben Gurion a ritirarsi dalla Striscia di Gaza e dal Sinai, dove si stanziò una forza di interposizione ONU, la United Nations Emergency Force.

Le principali conseguenze della crisi di Suez furono due: innanzitutto, l'uscita di

scena delle ormai vecchie potenze imperiali, Gran Bretagna e Francia, completamente screditate dall'operazione ancora di stampo colonialista accompagnata dalla conseguente crescita d'influenza della politica americana nella regione, come reciterà la "dottrina Eisenhower" enunciata dal presidente statunitense nel gennaio 1957; in secondo luogo, l'"incoronazione" di Nasser quale eroe nazionale e del mondo arabo, netto vincitore politico (non militare, perché il suo esercito fece una bieca figura) contro le grandi potenze occidentali, Israele compresa, assurgendo così anche al ruolo di massimo difensore della causa palestinese. Il *ra'īs* raggiunse livelli di notorietà e di prestigio nel mondo arabo come mai nessuno prima. Attorno al suo carisma e alla sua azione si andò delineando una vera e propria ideologia, il nasserismo, che racchiudeva il messaggio panarabo di unione di tutti gli arabi sotto la guida egiziana, ma essenzialmente contro un nemico comune: l'imperialismo occidentale, i suoi residui in terra araba (come le basi militari ancora presenti, per esempio in Libia), i regimi arabi suoi sostenitori nonché la sua appendice per eccellenza, ovvero il sionismo e quindi Israele. Attraverso *Sawt al-'arab* ("la voce degli arabi"), la trasmissione di Radio Cairo che era diffusa dal Machreq al Maghreb e che rappresentava per migliaia di persone la fonte d'informazione primaria, la propaganda panaraba egiziana trasmetteva i suoi messaggi, attaccando i sionisti, gli americani, i governi arabi "corrotti". Gruppi nasseriani organizzarono attività sovversive contro i governi di Iraq, Giordania e Libano, colpevoli di aver aderito alla dottrina Eisenhower. Nella Libia di re Idris il colpo di stato di Gheddafi del 1969 si ispirò a Nasser. Il carattere rivoluzionario e radicale del suo messaggio fu fonte di ispirazione anche per movimenti e partiti di opposizione ai regimi moderati di Tunisia (gli "youssefisti" seguaci di Salah Ben Youssef) e di Marocco (l'UNFP di Mehdi Ben Barka). Il panarabismo, che si confondeva facilmente con il nasserismo, fu infine particolarmente diffuso tra la diaspora palestinese: è al Cairo che nel 1964 sarà fondata l'Organizzazione per la liberazione della Palestina (OLP).

PRIMA E DOPO LA GUERRA DEI SEI GIORNI. 5-10 GIUGNO 1967

PRIMA

------ 1949 Linea del cessate il fuoco dopo la prima guerra arabo-israeliana

DOPO

Occupata da Israele

------ 1967 Linea del cessate il fuoco

Israele si ritirò dal Sinai nel 1982
e da Gaza nel 2005

Quello che si presentò come il primo nucleo dell'unione tra tutti gli stati arabi, ovvero l'integrazione politica dell'Egitto nasseriano con la Siria che nel febbraio 1958 diede vita a un nuovo stato, la Repubblica araba unita (RAU), fu l'apice del panarabismo, ma anche l'inizio della sua fine. L'entusiasmo egiziano aveva trovato una controparte altrettanto desiderosa di accrescere le opportunità per il proprio popolo nella Siria nazionalista che, sin dalla crisi di Suez, aveva intensificato i rapporti con l'Egitto, ma che poi si trovò schiacciata dallo strapotere della "provincia" egiziana. All'esperimento panarabo della RAU fu posto un termine netto già nel 1961, quando funzionari dell'esercito e politici siriani, delusi dal protagonismo egiziano, se ne distaccarono. La separazione avvenne con un colpo di stato militare a Damasco (28 settembre 1961): tale violenta tipologia di avvicendamento al potere nel grande paese mediorientale, divenuto indipendente dalla Francia nel 1943, era la norma in quegli anni prima dell'avvento del lungo "regno" di Hafez al-Assad (1970-2000). Il colpo mortale al panarabismo fu quindi inferto da Israele dopo alcuni anni e in soli Sei giorni.

3.2 **L'illusione panaraba e la *naksa*, un nuovo shock in soli Sei giorni**

Il panarabismo era un'ideologia buona per incendiare le masse arabe galvanizzate dalle lotte di liberazione e poi sconvolte dalla nascita di Israele, evento che pur con i distinguo del caso aveva seguito le stesse logiche coloniali, ma nei fatti fu utilizzata principalmente dall'Egitto di Nasser per i suoi piani egemonici. I palestinesi dopo la *nakba* non avevano trovato nei paesi arabi quell'appoggio incondizionato che solo a parole i governi decantavano e sbandieravano, anzi essi vivevano in balìa delle strategie di politica estera che i singoli stati portavano avanti per i propri interessi nazionali. Erano, inoltre, dispersi come profughi tra Libano, Siria, Giordania – dove venivano trattati come una scomoda minoranza – e la Palestina storica, dove non erano padroni di loro stessi vivendo sotto il controllo di Israele, dell'Egitto (nella Striscia di Gaza) o della Giordania (in Cisgiordania). L'Alto comitato arabo era completamente discreditato sin dalla grande rivolta del 1936-1939, e poi ancora di più dopo la pressoché inesistente mobilitazione durante la guerra del 1948. Quando fu fondata nel 1964 al Cairo, l'Organizzazione per la liberazione della Palestina (OLP) era nelle mani di questa vecchia leadership, peraltro eterodiretta da Nasser. La crisi di Suez era stata in fondo una conferma di tale situazione, aumentando il senso di emarginazione di quei circa settecentomila profughi che allora ancora speravano veramente di poter tornare nelle loro terre. Serviva un cambio di passo, che giunse dalle nuove generazioni. Le prime formazioni nazionaliste sorsero su iniziativa di giovani palestinesi istruiti, cresciuti nei campi profughi, dove l'UNRWA prestava grande attenzione all'educazione, e specializzatisi nelle università nordamericane o europee oppure negli stati del Golfo. L'obiettivo delle organizzazioni del rinnovato

nazionalismo palestinese era la riconquista, attraverso la lotta armata, di tutta la Palestina storica, "un'unità territoriale indivisibile" come recitava la Carta costitutiva dell'OLP. Tra i tanti partiti e partitelli che sorsero in questi anni, il primo che effettivamente si sganciò dal fardello del panarabismo, ovvero dall'idea che la liberazione della Palestina fosse una conseguenza della realizzazione dell'unità araba, fu quello fondato da Yasser Arafat, un ingegnere che diventerà il massimo leader palestinese di tutti i tempi fino alla sua morte (2004). Arafat, conosciuto anche con il suo nome di battaglia Abu Ammar, nel 1958 costituì in Kuwait, insieme ad altri compatrioti, Al Fatah (acronimo al contrario per *ḥarakat al-taḥrīr al-filasṭīnī*, "movimento di liberazione della Palestina"), attraverso il quale prenderà nel 1969 la testa dell'OLP.

La radicalizzazione di Al Fatah e degli altri gruppi di guerriglieri palestinesi esplose dopo la guerra dei Sei giorni del giugno 1967. La causa del brevissimo ma dirompente conflitto è da ricercarsi nel perenne stato di insicurezza in cui viveva Israele, isolato e accerchiato da paesi arabi con i quali non c'era una pace né quindi relazioni normali, ma solo fragili accordi di cessate il fuoco che datavano al 1949. Al Fatah e le altre organizzazioni di *fedayyin* lanciavano attacchi dalle loro basi presenti in Giordania e nella Siria nazionalsocialista, principale sostenitrice di Arafat in questo periodo, mentre Nasser soffiava sul fuoco, stipulando alleanze di mutua difesa con i due paesi e finanziando i combattenti di Gaza, senza tuttavia preparare una guerra vera e propria, per la quale il suo esercito non era all'altezza. Israele rispondeva alle singole incursioni, attendendo un *casus belli*, che ben presto gli fu servito su un piatto d'argento da due mosse provocatorie dello stesso presidente egiziano. Questi il 16 maggio 1967 impose alle forze di interposizioni ONU presenti dalla fine della crisi di Suez nel Sinai di andarsene (cosa che il segretario generale Maha U Thant mise in pratica clamorosamente senza passare dal Consiglio di sicurezza) e, in risposta alla mobilitazione generale avviata da Israele, bloccò l'accesso allo stretto di Tiran. A quel punto, il governo di unità nazionale israeliano (il primo di molti altri che furono istituiti in situazioni di estrema crisi, come anche dopo il 7 ottobre 2023), guidato da Levi Eshkol con Moshe Dayan alla Difesa, votò per la guerra "preventiva" il 4 giugno. Nei sei giorni successivi Tsahal attaccò su più fronti, cogliendo completamente impreparati i tre paesi arabi: già il 5 giugno fu distrutta quasi completamente l'aviazione egiziana, quando era ancora a terra nella sua base, eliminando in questo modo la capacità offensiva dell'Egitto, il paese più forte dei tre; nei giorni successivi l'avanzata guidata da Yitzhak Rabin su Gaza e il Sinai fino al Canale di Suez fu rapida ed efficace; re Hussein di Giordania ordinò il bombardamento di Gerusalemme ovest, ovvero la zona sotto controllo israeliano, ma Tsahal invase senza difficoltà la parte orientale della città, quella con i luoghi santi (il Muro del Pianto e la Cupola della Roccia), assumendo poi il controllo dell'intera Cisgiordania; l'esercito siriano subì i bombardamenti israeliani nella zona da cui partivano gli attacchi dei *fedayyin*, ovvero le alture del Golan, che tra il 9 e il 10

giugno furono definitivamente conquistate. Nell'arco di soli sei giorni Israele aveva sbaragliato gli eserciti di tre paesi, quadruplicando il territorio in suo possesso.

Le conseguenze principali della nuova, eclatante vittoria militare israeliana furono per la Palestina ancora collegate a una modifica dei confini e alla massa di rifugiati che si spostarono dalle zone di guerra. Le persone sfollate furono questa volta circa duecentocinquantamila, per lo più cisgiordani e siriani, ma anche decine di migliaia che erano già i rifugiati in Cisgiordania della *nakba* e che si misero nuovamente in cammino. Un numero elevato, ma ridimensionato rispetto al 1948: nel 1967 la maggior parte dei palestinesi aveva imparato la lezione e decise di restare, percependo il rischio di non poter far ritorno, come infatti accadde. Israele inoltre allargò di molto i propri confini: le alture del Golan e Gerusalemme est furono direttamente annesse, mentre la Striscia di Gaza e la Cisgiordania finirono sotto occupazione militare, così come il Sinai. L'annessione vera e propria con conseguente estensione della cittadinanza agli abitanti di queste regioni avrebbe costituito un problema per lo stato ebraico, che non avrebbe più avuto la maggioranza di cittadini ebrei, per questo motivo non fu presa qui in considerazione e la loro gestione fu affidata ai militari. L'acquisizione di terre attraverso la conquista militare fu condannata da una nuova Risoluzione ONU, la n. 242, che chiese il ritiro immediato delle forze armate israeliane, la fine della belligeranza nella regione e il ritorno dei profughi: tutte indicazioni che, sebbene emanate dal Consiglio di sicurezza, non furono minimamente prese in considerazione. Dopo vent'anni circa (1949-1967) in cui la Palestina era stata praticamente divisa in tre parti non comunicanti, ora si trovava nuovamente sotto un'unica giurisdizione per lo più affidata all'esercito. Da allora la Striscia di Gaza e la Cisgiordania, sempre nei confini della Green Line, ovvero in quel famoso 22% della Palestina storica, divennero i cosiddetti "Territori" che secondo il diritto internazionale erano da considerarsi "occupati", mentre per la narrativa dei governi israeliani, che da allora li tennero "in ostaggio" in cambio della pace, furono definiti come territori "amministrati" o tutt'al più "contesi". Negli anni che seguirono, i dirigenti politici israeliani e palestinesi portarono avanti due percorsi paralleli che non si incontrarono sino all'avvio del processo di Oslo (1993): "pace in cambio di territori" fu il mantra della politica israeliana; riconquista almeno dei territori occupati, e sempre meno di tutta la Palestina storica, fu l'obiettivo delle organizzazioni nazionaliste palestinesi.

Per il mondo arabo in generale la guerra dei Sei giorni fu una cocente umiliazione di fronte a quella che parve l'invincibilità dello stato ebraico. La disfatta del 1967 mise a nudo l'inconsistenza e l'inconcludenza dell'ideale panarabo, soprattutto nella sua opposizione al sionismo. Nel vertice che si svolse a Khartoum, nell'agosto di quell'anno, i paesi arabi si trincerarono dietro ai tre "no" (alla pace, al riconoscimento, al negoziato), e dopo alcuni anni Egitto e Siria si coalizzeranno ancora ma solo per recuperare i *loro* territori perduti. Per i palestinesi la *naksa* ("ricaduta"), come fu denominata tale *débâcle*, significò la completa perdita di fiducia

nei governi arabi come difensori del loro diritto alla costituzione di uno stato. In questo senso fu paradossalmente positiva perché da quel momento il movimento nazionale cominciò a strutturarsi in modo autonomo, anche se solo nella diaspora e non nei Territori. L'unico scambio basato sul principio "pace in cambio di territori" cui si giunse fu tra l'Egitto e Israele, ma solo dopo un'altra guerra, la quarta e ultima guerra arabo-israeliana, o del Kippur.

3.3 **Panarabismo contro sionismo, Egitto e Siria se la giocano contro Israele**

Nonostante l'alone carismatico di Nasser avesse subito un forte contraccolpo con la disfatta del 1967, quando morì improvvisamente il 28 settembre 1970, a testimonianza della grande leadership che aveva esercitato sul popolo egiziano e arabo in generale, il suo funerale fu uno dei più maestosi e più partecipati del mondo arabo. Gli succedette il suo vice, un altro militare appartenente agli Ufficiali liberi, Anwar Sadat, che si pose come primo obiettivo il recupero del Sinai occupato da Israele, unico modo per riscattare l'onore perduto dell'esercito e accreditarsi con un vasto consenso popolare. A poche settimane dalla scomparsa dell'uomo che aveva fatto sognare le masse arabe, anche a Damasco aveva preso il potere un alto esponente dell'esercito che cambierà il volto del suo paese: Hafez al-Assad. Assad proveniva da quel filone panarabo, sempre laico ma più socialisteggiante, legato al partito Ba'ath. Nato tra la fine degli anni quaranta e l'inizio degli anni cinquanta nell'ambiente multiconfessionale siriano tra sunniti, cristiani e le loro rispettive scissioni (greco-ortodossi; drusi e alawiti), il Partito socialista della resurrezione araba (*ḥizb al-ba'th al-'arabī al-ishtirākī*), conosciuto semplicemente come Ba'ath, aveva un'ambizione universalistica sintetizzata nel motto "una sola nazione araba avente una missione eterna". Il panarabismo ba'athista, in Siria e nella sua appendice in Iraq, si esaurì nella solidarietà araba contro Israele, senza mai inseguire il progetto di uno stato unico. A Damasco, il Ba'ath arrivò al potere con la "rivoluzione" dell'8 marzo 1963 grazie ai militari che lo sostennero e ciò portò peraltro a un ribaltamento degli equilibri del paese: le minoranze musulmane eterodosse, soprattutto gli alawiti (ma anche drusi e ismaeliti), si imposero da allora nelle principali istituzioni del potere, scalzando i rappresentanti dei sunniti, che nel paese erano la grande maggioranza. Il generale Assad proveniente dalla regione povera a maggioranza alawita di Latakia, a capo dell'ala del partito più militarista, nazionalista – reticente nel sostegno ai palestinesi, ma a favore della collaborazione con altri stati contro Israele – e socialista, con forti legami con l'Unione Sovietica, assunse il potere con un colpo di stato il 13 novembre 1970, mantenendolo fino alla sua morte (10 giugno 2000). Furono quindi due leader militari appena assurti alla guida dei rispettivi paesi a progettare in gran segreto l'intervento armato contro Israele per risollevare le sorti dell'orgoglio arabo ferito nel 1967; in realtà, molto concretamente, i loro erano

interessi prettamente nazionali legati al recupero rispettivamente di Sinai e Golan ancora in mani israeliane.

Israele ignorò i diversi segnali che potevano far presupporre un'imminente guerra nei suoi confronti. Re Hussein di Giordania, che non voleva rischiare di rimetterci ulteriori territori, rifiutò di partecipare alla pianificazione egitto-siriana, facendo anzi il gioco inverso, avvisando il governo israeliano guidato da Golda Meier dell'imminente attacco. I servizi segreti israeliani, tuttavia, non valutarono come reali tali minacce, considerando l'esercito egiziano ancora troppo debole e rimanendo concentrati sul contrasto al terrorismo di Al Fatah e degli altri gruppi palestinesi (un anno prima, nel settembre 1972, l'organizzazione "Settembre nero" aveva assassinato undici atleti israeliani alle Olimpiadi di Monaco). Il 6 ottobre 1973, nel giorno di riposo per la ricorrenza religiosa ebraica dello Yom Kippur, gli eserciti egiziani e siriani sfondarono così facilmente le linee difensive israeliane a sud e a nord, cogliendo completamente impreparati i pochi soldati in servizio. L'offensiva fu bloccata dopo due giorni quando Tsahal si organizzò per il contrattacco, ma per gli israeliani fu traumatico trovarsi praticamente inermi davanti a un'invasione su più fronti: un sentimento che sarà vissuto in maniera similare dopo esattamente cinquant'anni. La guerra detta del Kippur terminò in tre settimane con un cessate il fuoco, un pesante bilancio di vittime (duemila e trecento morti israeliani, dodicimila egiziani e tremila siriani), ma senza un reale vincitore: gli Stati Uniti, e soprattutto l'arte diplomatica del loro segretario di stato Henry Kissinger, avevano convinto Israele, nettamente in vantaggio dopo l'iniziale sorpresa, a fermarsi; gli eserciti di Sadat e Assad, in difficoltà sul campo, erano risultati comunque più efficienti e coordinati rispetto al 1948 e al 1956, riuscendo a sfatare il mito dell'invincibilità/inviolabilità israeliana. I paesi arabi, infine, mostrarono all'Occidente la potenza dell'arma petrolifera nelle loro mani, quando, durante il conflitto, quelli tra di loro produttori di greggio e aderenti alla neocostituita Organization of the Petroleum Exporting Countries (OPEC) avevano messo in atto un embargo ai rifornimenti verso Stati Uniti e Paesi Bassi (da cui era rifornita tutta Europa), che determinò una grave crisi energetica.

Nei successivi negoziati mediati dagli americani, Assad riuscì a ottenere solo la città di Quneitra, ma non il resto del Golan che rimase a Israele perché considerato troppo strategico per la difesa dei vicini centri abitati; Sadat, risoluto a intraprendere un percorso verso la pace vera e propria, prima riconobbe lo stato ebraico recandosi addirittura a parlare al suo parlamento, la Knesset, il 20 novembre 1977, e poi in colloqui riservati negli Stati Uniti, a Camp David nel Maryland, sotto l'egida del presidente Jimmy Carter incontrò il capo del primo governo della destra israeliana Menachem Begin (i laburisti erano crollati dopo la pessima figura dell'attacco subito nel 1973), che accettò a malincuore di abbandonare il Sinai. Begin, che per tale accordo ottenne il premio Nobel per la Pace, si era però rifiutato categoricamente di negoziare su Gaza e soprattutto sulla Cisgiordania, dove era cominciata la costruzione

di “insediamenti” israeliani. Questi piccoli agglomerati di case di “coloni” israeliani costruiti in località strategiche cisgiordane avevano lo scopo manifesto di “ebraicizzare” quelle terre che per il partito di Begin, il Likud, l’erede dei paramilitari del Lehi, erano denominate come anticamente le regioni di Giudea e Samaria e ritenute di diritto parte del “Grande Israele”. Gli insediamenti aumenteranno sempre di più sino a divenire oggi il principale ostacolo alla costituzione di uno stato di Palestina

Per la sorte dei palestinesi, quelli dei Territori e quelli dei campi profughi nei vari paesi arabi, la guerra del Kippur non apportò alcun cambiamento. Sadat aveva fatto balenare ad Arafat la possibilità di recuperare anche Cisgiordania e Striscia di Gaza con la guerra quando questa era ancora in cantiere, salvo poi accettare di negoziare a Camp David unicamente sul Sinai; l’OPEC aveva minacciato di bloccare le forniture sino alla liberazione dei Territori occupati nel 1967, ma lo stop fu invece mantenuto solo per cinque mesi. Il conflitto semmai rese ancora più evidente il fatto che Israele era ormai un’“entità territoriale” contro cui ci si poteva scagliare, ma con la quale poi era necessario scendere a patti. Iniziò allora il percorso dell’OLP verso una soluzione mediata al conflitto. Nel 1974, riconosciuto dai paesi arabi riuniti a Rabat come l’unico rappresentante del popolo palestinese, accettò il principio della gradualità della liberazione della Palestina e Arafat fu invitato per la prima volta a parlare all’ONU, dove chiuse il suo discorso, scritto dal poeta nazionale Mahmud Darwish, con la storica affermazione: “Nelle mie mani ho un fucile da combattente e un ramoscello di ulivo: non permettete che il ramoscello di ulivo mi cada.” Fu accolto da una standing ovation e poi l’OLP fu ammesso come “osservatore permanente” nell’organizzazione internazionale, che votò anche due risoluzioni che riconoscevano il diritto per i palestinesi all’autodeterminazione, alla sovranità e all’indipendenza nazionale. Ci vorranno ancora più di dieci anni per la definitiva accettazione da parte dell’OLP dell’esistenza di Israele, ma già dei passi avanti in tal senso erano stati fatti.

3.4 **La risposta islamista e la sua degenerazione, dai Fratelli musulmani al jihadismo**

La pietra tombale sul sogno panarabo fu posta dalla definitiva pace tra Egitto e Israele (26 marzo 1979). Per la maggioranza degli egiziani e per le popolazioni arabe che a questo paese avevano storicamente guardato come a una guida politico-militante oltre che culturale e intellettuale, il clamoroso trattato significò l’abbandono della causa palestinese, un vero e proprio tradimento della solidarietà panaraba contro il nemico sionista. Nel vuoto lasciato dal panarabismo si insinuò un’altra potente ideologia: l’islamismo politico. Il fallimento nel contrastare l’invincibilità del sionismo di quel pensiero politico transnazionale che era stato essenzialmente laico e con richiami al socialismo era dovuto, secondo i movimenti islamisti che proliferarono in tutti i paesi

del Maghreb e del Machreq, al fatto che tale ideologia era in realtà lontana e avulsa dalla vera forza dei popoli arabi, l'Islam. La risposta allo spaesamento e al senso di inferiorità post-1967 e post-1979 doveva quindi essere ricercata nelle origini e nella tradizione musulmane ovvero nell'esempio dei compagni del profeta Muhammad, i *salaf*. Tale corrente di pensiero che affonda le sue radici nella "ferita coloniale" è denominata in modi differenti: salafismo, radicalismo o fondamentalismo islamico per l'idea del recupero del messaggio dei virtuosi antenati, delle radici e dei fondamenti della religione islamica all'epoca della sua rivelazione; islamismo politico, Islam politico o semplicemente islamismo per l'uso politico di una tale rielaborazione dell'ordine generale delle cose, sia sul piano individuale che sociale, che ha come scopo finale la costituzione di uno "stato islamico" sul modello di quello fondato a suo tempo da Muhammad a Medina. Per raggiungere tale rivoluzione delle contemporanee società musulmane, ritenute dimentiche delle proprie radici e orfane della purezza di un tempo, le organizzazioni islamiste ipotizzarono una "reislamizzazione dal basso", attraverso l'educazione e la predicazione a cominciare dagli strati più poveri della popolazione, e/o azioni violente contro i governi considerati impuri, attraverso una reinterpretazione del *jihad*.

La deriva dell'islamismo politico, che è di per sé un'ideologia pacifica anche se di stampo (ultra) conservatore circa costumi e pratiche quotidiane che deve adottare il "buon musulmano", è il "jihadismo" che di religioso non ha più praticamente nulla ma che, servendosi di e riadattando alcuni messaggi islamici a suo uso e consumo, è alla base di movimenti e gruppi terroristici che dalla fine degli anni settanta organizzarono attentati contro i governi arabi "corrotti", e anche, ma solo in una seconda fase, contro il mondo occidentale e Israele. Uno di questi gruppi nato in Egitto e denominatosi sintomaticamente Al Jihad riuscì addirittura a uccidere, il 6 ottobre 1981, il presidente Sadat durante una parata militare che celebrava la "gloriosa" guerra dell'ottobre 1973.

L'islamismo politico degli anni settanta era figlio del riformismo islamico sviluppatosi dalla fine dell'Ottocento. Allora il contatto con la "superiorità" europea che aveva permesso le colonizzazioni aveva portato allo sviluppo di due correnti di ripensamento della cultura arabo-islamica che andavano sotto il segno, da una parte, di una "modernizzazione dell'Islam", ovvero la "rinascita" o il "risorgimento" (*nahḍa*) arabo, e, dall'altra, di un'"islamizzazione della modernità", ovvero la "riforma" (*iṣlāḥ*) dell'Islam, che lo voleva riportare alla purezza iniziale. Il primo movimento era di apertura al cambiamento e fu fecondo di dibattiti innovativi sulla conciliazione e compatibilità dell'Islam con la modernità, ma si esaurì nell'arco di pochi decenni.[6] Il secondo andava nel senso opposto, era regressivo: non era l'Islam a doversi adattare al mondo moderno come teorizzavano gli esponenti della *nahḍa*, in quanto la religione musulmana era considerata come perfettamente consona ad affrontare le sfide della contemporaneità e, se intesa rettamente nei suoi valori originari e in quello che veniva sottolineato essere il suo intrinseco razionalismo, in

grado di governarle. Esponenti di tale pensiero furono il persiano Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), il suo discepolo egiziano Mohammed Abduh (1849-1905) e Rashid Rida (1865-1935), allievo a sua volta di Abduh. Sulla scia della loro tradizione, che fu allora definita salafita, si formò in Egitto l'associazione religiosa e politica che più di tutte avrà diffusione, risonanza e continuità nel mondo arabo (e non solo): i Fratelli musulmani, *al-ikhwān al-muslimūn*, conosciuti anche semplicemente come *Ikhwān* (dal plurale di *akh*, "fratello"). Il fondatore, il fervente religioso e insegnante d'arabo alle elementari Hasan al-Banna inaugurò a soli ventidue anni, nel marzo 1928, la prima cellula dell'organizzazione a Ismailiyya sul Canale di Suez, facendosi interprete, da una parte, del sentimento di frustrazione degli egiziani di fronte all'occupazione inglese e, dall'altra, della volontà di rinascita e riforma della fede, andando a riempire anche quel vuoto del mondo musulmano dovuto alla fine del Califfato islamico a seguito della dissoluzione dell'Impero ottomano. Fin dalla sua costituzione il movimento rispondeva pertanto sia a motivazioni e rivendicazioni nazionali, legate in questo caso al riscatto anticoloniale, sia a richiami globali, collegati cioè all'intera *umma* ("comunità islamica") che in quel periodo aveva perso il riferimento del califfato, ovvero di un unico governo delle terre arabe-musulmane. Tale doppio binario, dove il primo era quello più concreto ed effettivo, mentre il secondo più generico e immaginifico, permarrà sempre per la maggior parte delle organizzazioni islamiste.

I Fratelli musulmani riscossero un enorme successo, divenendo un movimento di massa diffuso sia tra la piccola borghesia urbana sia tra le popolazioni rurali. Dopo la seconda guerra mondiale, le filiali erano circa mille e cinquecento e gli aderenti più di un milione in Egitto, mentre branche dell'associazione si diffusero dal Medio Oriente al Nord Africa. L'adesione massiccia della popolazione fu possibile grazie alla rigida ed efficiente organizzazione interna delle sezioni sul modello dei partiti di massa e al loro radicamento nella società attraverso la costruzione di scuole, ospedali e l'assistenza ai poveri. Tale attività caritatevole, una sorta di welfare alternativo a quello di stato, sarà un marchio di fabbrica dell'organizzazione in tutti i paesi dove si sviluppò e la vera chiave del suo successo. La rivoluzione del 1952 godette inizialmente dell'appoggio dei Fratelli musulmani (alcuni ufficiali, tra cui Sadat, erano suoi adepti) e la loro rete, che copriva ormai l'intero paese, fu probabilmente indispensabile al successo del colpo di stato degli Ufficiali liberi. Tuttavia, in seguito all'attentato contro Nasser, il 26 ottobre 1954, messo in atto da un *akh* durante un comizio del leader panarabista ad Alessandria, il *ra'īs* ne approfittò per reprimere duramente il movimento la cui aspirazione a creare uno stato islamico era in aperto contrasto con il suo crescente potere. Il nasserismo si oppose ai Fratelli, investendo di promesse e speranze quello stesso ceto medio urbano che era stato affascinato dal movimento islamista. Uno dei principali teorici della Fratellanza che, in seguito al giro di vite nasseriano del 1954, sviluppò in senso radicale la dottrina di al-Banna fu Sayyid Qutb, il quale trascorse dodici anni nelle prigioni egiziane, subendo la tortura

e finendo giustiziato per impiccagione nel 1966. Qutb scrisse diverse opere, che nel corso della sua vita subirono un'involuzione in senso estremista e violento, complice l'esperienza della detenzione. Pronunciando l'accusa di "miscredenza" (*tafkīr*) nei confronti di paesi, come l'Egitto, che si dichiaravano musulmani, ma che a suo parere erano immersi nella *jāhiliyya* ("ignoranza"), e invocando quindi il *jihad* contro l'apostasia e l'ignoranza che allontana da Dio, Qutb segnò una rottura rispetto all'atteggiamento di apertura nei confronti del sistema democratico che aveva caratterizzato il pensiero di al-Banna.

Il jihadismo di Qutb fu di ispirazione per tanti movimenti e gruppi terroristici di quel tempo, ma i suoi scritti rimangono un punto di riferimento ancora oggi per le molteplici e piccole formazioni della "galassia jihadista". Il jihadismo violento rappresentò la crisi e la deriva dell'islamismo della Fratellanza e delle altre organizzazioni similari, che rimasero tendenzialmente non violente e, anzi, perennemente in cerca della legittimazione come attori politici. In tutto il mondo arabo l'autoritarismo nazionalista al servizio della costruzione degli stati divenuti indipendenti aveva imposto una sola visione anche nella sfera religiosa, senza lasciare spazio ad alcuna pluralità. Le organizzazioni islamiste legate alla Fratellanza erano quindi dappertutto illegali, ma rappresentarono sempre una spina nel fianco dei regimi autoritari visto il loro vasto seguito popolare e il loro messaggio attraente perché fortemente identitario e totalizzante. Alle criticità proprie di ciascun paese, la risposta degli islamisti era riassumibile genericamente nel motto: "L'Islam è la soluzione." Gli Ikhwān furono sempre repressi perché considerati un potente avversario politico nell'Egitto di Nasser, di Sadat, che se ne servì contro le associazioni di sinistra per poi ritrovarseli come nemici dopo il 1979 e del successore Hosni Mubarak, che tacitamente li tollerò senza comunque mai legalizzarli. Arriveranno al potere con il primo presidente civile e islamista della storia egiziana, Mohammed Morsi, dopo la fine del regime di Mubarak, nell'interludio di transizione democratica del 2011-2013, mentre dal successore, il generale Abdel Fattah al-Sisi, saranno classificati come "associazione terroristica".

Anche nella Siria di Hafez al-Assad, i Fratelli musulmani rappresentarono l'unica forza di opposizione organizzata e per questo pure qui controllati e a ondate combattuti. Particolare scalpore fece il massacro della città di Hama nella Siria centrale, dove l'organizzzione islamista nel febbraio 1982 guidò una rivolta contro il regime che aveva incarcerato quattro suoi membri: per un mese la città fu posta sotto assedio dalle forze militari governative, provocando la morte di decine di migliaia di civili (diecimila/quarantacinquemila vittime). In Tunisia, il laico Bourguiba non tollerò mai l'*ḥarakat al ittijāh al islāmiyya* (Movimento della tendenza islamica), il partito islamista fondato dall'intellettuale Rachid Ghannouci, che poi cambiò nome in *Ennahḍa* ("la rinascita") e ottenne l'autorizzazione a partecipare alla vita politica con la fine del regime di Zine el-Abidine Ben Ali nel gennaio 2011. L'evoluzione del movimento di Ghannouci, come quella del marocchino *al shabība al islāmiyya* ("la

gioventù islamica") fondato da Abdelkrim Mouti, poi trasformatosi in Partito della giustizia e dello sviluppo, legalizzato negli anni novanta e al potere dal 2011 al 2021, sono da considerarsi parte di un rinnovamento dell'islamismo politico. Queste formazioni, infatti, sono oggi dette partiti islamisti moderati, partiti musulmani democratici, post-islamisti o partiti islamici: il riferimento alla religione permane, così come il bacino di utenza, ma la novità è la piena accettazione dei meccanismi democratici, il rifiuto categorico della violenza e l'assenza dell'obiettivo ultimo della costituzione di uno stato islamico.

"L'Islam è la soluzione" fu la risposta al disorientamento dopo il crollo del panarabismo, ma anche al malessere generalizzato delle società deluse dai risultati dei grandi leader nazionalisti che avevano conquistato l'indipendenza, per poi tuttavia confiscarla instaurando regimi autoritari. Il nazionalismo autoritario post-indipendenza aveva infatti fallito perché non aveva portato a quel riscatto socioeconomico che era stato promesso, ma anzi le classi dirigenti erano per lo più corrotte, inefficienti e sempre più violente contro gli oppositori. Il messaggio islamista attecchì allora anche su tale malcontento che negli anni ottanta, complice la stagnazione economica internazionale e il boom demografico degli anni precedenti, aumentò. L'islamismo, che si presentò come un'alternativa culturalmente molto forte e convincente, in alcuni casi degenerò nel jihadismo e nella guerra civile, come nell'Algeria degli anni novanta. Qui *al-jabha al-islāmiyya li-l-inqādh*, il Fronte islamico di salvezza, FIS, fu legalizzato con l'avvento del pluripartitismo concesso dall'FLN a seguito di manifestazioni popolari nell'ottobre 1988, che erano state represse nel sangue con centinaia di vittime. Dopo decenni di partito unico, il FIS, guidato dal professore universitario di sociologia Abbasi Madani e dal giovane e carismatico Ali Belhadj, si presentò come l'unica forza organizzata perché sviluppatosi clandestinamente nell'arco di un decennio. Milioni di algerini lo votarono in massa nelle prime elezioni libere del 1990-1991. L'esercito, che aveva sempre mantenuto il controllo della vita politica, non gli permise tuttavia di presentarsi all'ultima tornata delle legislative, prevista per l'inizio del 1992, che gli avrebbe di certo consegnato il potere: con un colpo di stato i generali interruppero il processo elettorale e assunsero il controllo del paese per i successivi anni. Migliaia di militanti del FIS imbracciarono allora le armi, si nascosero tra le montagne e proclamarono il *jihad* chiedendo il ripristino della democrazia. La guerra civile che ne seguì degenerò con la costituzione di organizzazioni puramente jihadiste sempre più violente che, a conflitto concluso dopo sette-dieci anni, centocinquanta/duecentomila morti e migliaia di amnistie in un discusso ma efficace processo di riconciliazione nazionale, si riversarono a sud, nell'area saheliana, affiliandosi a bande criminali e al cartello di Al Qaeda.

PERCHÉ NON C'È UN'UNIONE REGIONALE DEL MAGHREB?

Il progetto di un'unione maghrebina non è legato al panarabismo di matrice nasseriana o ba'athista. È vero che si sviluppa durante la guerra d'Algeria per unire tutti i maghrebini contro la Francia, ma si concretizzerà solo nel 1989 con l'istituzione dell'Unione del Maghreb arabo (UMA) tra Mauritania, Marocco, Algeria, Tunisia e Libia. L'UMA, che non è una fusione tra stati, ma un'unione sul modello di quella europea, esiste solo sulla carta perché è bloccata dal fatto che tra i due principali paesi maghrebini, Marocco e Algeria, le relazioni diplomatiche negli ultimi cinquant'anni circa sono state quasi sempre interrotte e le frontiere chiuse. Il motivo del contrasto è legato al territorio del Sahara occidentale, che si trova a sud del Marocco e da questo è rivendicato come proprio, mentre l'Algeria difende il diritto all'autodeterminazione del suo popolo, i sahrawi. Quella del Sahara occidentale è stata una delle guerre di liberazione dal dominio coloniale, ma al contrario di tutti gli altri territori che in Africa si sono affrancati dal controllo europeo, questa porzione di deserto all'estremo occidente del continente non è ancora oggi indipendente. La Spagna, che se ne era impossessata dalla fine del XIX secolo, se n'è sì andata nel 1976, ma ha consegnato il Sahara a due dei paesi confinanti (Marocco e Mauritania) che l'hanno occupato militarmente. Con il ritiro della Mauritania dal conflitto alla fine degli anni settanta, è rimasto solo il Marocco che ancora oggi ne controlla l'80%. La presenza degli eserciti si è resa sin da subito necessaria perché i sahrawi non accettavano più la presenza spagnola né la spartizione che è seguita agli Accordi di Madrid del 1975, rivendicando, attraverso il movimento nazionalista che li rappresenta, il Fronte Polisario, il proprio diritto all'autodeterminazione, sostenuti dalla "rivoluzionaria" Algeria di Ben Bella, Boumedienne e di tutti i presidenti succedutisi da allora. Per Rabat, invece, si è sempre trattato di terre irredente, facenti storicamente parte del cosiddetto Grande Marocco. I sahrawi, rifiutando di essere considerati una minoranza etnica marocchina, dal 1976 vivono come rifugiati, nella loro maggioranza, in campi profughi nella vicina Algeria. Un altro esodo forzato, altri profughi e un altro conflitto irrisolto, seppur molto meno noto di quello palestinese, ma che impedisce all'UMA di essere effettiva. L'unione regionale maghrebina sarebbe un volano per lo sviluppo dei paesi aderenti: la libera circolazione di merci e persone nel Maghreb allargato, in un'ottica di scambi sud-sud e non solo sud-nord (verso l'Europa), coinvolgerebbe milioni di persone, che ancora oggi, nonostante gli accesi nazionalismi autoritari del post-indipendenza dei loro dirigenti politici, si considerano "fratelli maghrebini".

4. LA CONFLITTUALITÀ DIFFUSA

Dalla sua costituzione nel 1964, l'OLP condusse la lotta armata contro Israele da basi che si trovavano non all'interno ma all'esterno della Palestina storica, prima in Giordania e poi dal 1970 al 1982 in Libano, con conseguenze decisive per l'equilibrio politico-istituzionale dei due paesi. Il conflitto si spostò nel territorio palestinese nel 1987 con una rivolta popolare contro la ventennale occupazione militare che prese in contropiede la stessa dirigenza palestinese, l'Intifada. In un nuovo clima di distensione e riposizionamenti della politica internazionale, con la fine della Guerra fredda si aprirono allora degli spiragli anche per la risoluzione del conflitto israelo-palestinese e fu avviato il processo di Oslo all'inizio degli anni novanta. Una medesima speranza di rinnovamento si accese quando vi furono insurrezioni di massa contro l'autoritarismo per le strade di molti paesi arabi nelle cosiddette Primavere arabe del 2011.

Nonostante le buone premesse, la pace si allontanò nuovamente e i mondi arabi furono coinvolti ancora in una stagione di conflittualità diffusa che si protrae tutt'oggi.

4.1 **Il Medio Oriente dilaniato dalla questione palestinese: l'esilio dell'OLP e le invasioni israeliane in Libano**

Il periodo dell'OLP in Giordania si concluse tragicamente. Dalla metà degli anni sessanta, le organizzazioni palestinesi più radicali e socialiste,[7] concorrenti di Arafat, avevano tentato di spodestare re Hussein: il sovrano hashemita aveva infine proclamato la legge marziale nell'autunno 1970 facendo assediare la sede dell'OLP ad Amman e mettendo a ferro e fuoco la città per reprimere i guerriglieri palestinesi. In quello rimasto alla storia come "settembre nero" rimasero uccisi più di tremila palestinesi e i militanti palestinesi furono costretti a ripiegare con le loro basi in Libano. Qui le cose non andarono meglio, anzi la presenza dei guerriglieri provocò due invasioni di terra dell'esercito israeliano (1978 e 1982) e il coinvolgimento dei vari movimenti nazionalisti palestinesi nel conflitto interno al "paese dei cedri" tra i gruppi confessionali-politici di cristiani di rito maronita (di destra), da una parte, e

musulmani (di estrema sinistra), dall'altra. Non fu però solo un conflitto civile quello libanese: nei lunghi anni della guerra che piegò il piccolo paese mediorientale il cui equilibrio tra le diverse comunità confessionali aveva retto sino al 1975,[8] vi fu il coinvolgimento diretto della Siria, in un'ottica espansionista per ricostituire quella "Grande Siria" divisa dalle potenze europee dopo la prima guerra mondiale (quindi sia a fianco che contro l'OLP quando questa intralciava tali piani), e soprattutto di Israele che sosteneva la potente minoranza conservatrice di cristiano-maroniti e le collegate milizie armate del Partito falangista libanese. Queste erano una formazione paramilitare ispirata all'efficientismo della Germania nazista fondata dall'eroe nazionale Pierre Gemayel nel 1936 durante la decolonizzazione dalla Francia e poi guidata dal 1976 dal figlio Bashir Gemayel. L'obiettivo dello stato ebraico era far sì che i loro alleati cristiani, i più ostili alla presenza dell'OLP nella regione meridionale del paese, prendessero il potere, così che poi avrebbero firmato la pace, e un'altra frontiera, dopo quella egiziana, sarebbe stata messa al sicuro. Durante l'ultima invasione israeliana nell'estate del 1982, l'operazione "Pace in Galilea", che ufficialmente aveva lo scopo di difendere la regione settentrionale di Israele dagli attacchi dei palestinesi dal sud del Libano, Tsahal andò oltre, arrivando sino a Beirut e mettendo sotto assedio per nove settimane il quartiere generale dell'OLP e tutta la parte musulmana a ovest della città.

L'evacuazione dalla capitale libanese, alla fine dell'agosto 1982, di Arafat e dei suoi uomini (quindicimila militanti) fu resa possibile solo grazie a un accordo internazionale. Dopo poche settimane, il 14 settembre 1982, Bashir Gemayel, appena eletto presidente del Libano, fu assassinato in un attentato dinamitardo organizzato dalla Siria, ma di cui pagarono il prezzo i palestinesi del campo profughi di Sabra e Chatila, alla periferia della capitale. Qui nell'arco di soli due giorni (16-18 settembre 1982) truppe di falangisti, con la complicità di quelle israeliane che non si erano ancora ritirate dal paese, entrarono per cercare i terroristi ritenuti colpevoli dell'attentato, dando però sfogo al loro desiderio di vendetta e uccidendo con una violenza inaudita chiunque si parasse loro davanti. Il tragico epilogo anche del periodo libanese dell'OLP e la dipartita verso "l'esilio" di Tunisi – dove resterà sino al 1994 – dimostrarono il fallimento della lotta armata condotta dall'esterno della Palestina. Il massacro di Sabra e Chatila, le cui vittime oscillano tra le quattrocento e le tremila e cinquecento, come pure le invasioni del Libano furono criticate internazionalmente, scalfendo il consenso unanime attorno alla legittimità del diritto alla difesa che Israele utilizzava in un senso estensivo.[9] A questo si aggiungerà l'Intifada che metterà in luce la profonda insoddisfazione della popolazione palestinese rispetto a un'occupazione che fino a quel momento sembrava di fatto accettata nei Territori.

4.2 **Il "risveglio" palestinese: l'Intifada, Hamas e il gradualismo di Oslo**

I palestinesi dei Territori occupati avevano vissuto dal 1967 esercitando la *ṣumūd*, la "perseveranza", una sorta di resistenza passiva all'occupante. Tuttavia, ai ventenni nati e cresciuti sotto il controllo militare israeliano tale situazione era divenuta insostenibile, visto anche il deteriorarsi delle condizioni economiche per la stagnazione mondiale e il boom demografico degli anni precedenti. Le stesse cause, un mix tra crisi economica internazionale e accesso all'età adulta dei tanti nati dopo l'indipendenza, erano alla base delle varie "rivolte del pane" che, rompendo il rapporto di fiducia e sottomissione ai leader autoritari nazionalisti che aveva retto sino allora, attraversarono il Nord Africa in quello stesso periodo. In Cisgiordania e nella Striscia di Gaza la situazione era ulteriormente complicata dal fatto che, oltre a tutto ciò vi era la presenza di militari israeliani e soprattutto erano sempre più numerosi i coloni ebrei: la costruzione nei Territori di insediamenti ebraici completamente avulsi da paesi e città palestinesi, ma collegati a livello legislativo a Israele, aveva reso insopportabile il senso di emarginazione dei palestinesi. Il forte sostegno dei governi di destra all'aumento, in quelle due regioni che per il diritto internazionale erano da considerarsi palestinesi, di tali colonie, che aggiungevano un sopruso alla situazione già illegale di occupazione militare, portò più controlli e arresti di cisgiordani e gazawi che vi si opponevano, i quali erano anche vigilati da squadre para-militari costituite dai coloni stessi per difendere questi loro nuovi agglomerati. La miccia che fece esplodere la sollevazione popolare si accese a Gaza, l'8 dicembre 1987, quando quattro palestinesi morirono investiti da un israeliano: cominciarono allora manifestazioni di protesta, animate soprattutto da giovani e giovanissimi palestinesi, che si trasformarono in una mobilitazione di massa contro l'occupazione in tutti i Territori. Il "risveglio" dei palestinesi dell'interno, la "sollevazione", ovvero l'Intifada che fu detta anche "delle pietre", perché furono utilizzate solo armi di fortuna come lancio delle pietre e bombe molotov contro i tank dell'esercito israeliano, perdurò per mesi e anche dopo che, nell'estate 1988, cominciò a scemare continuò in forma minore per anni. Fu un'insurrezione popolare, contrassegnata da scioperi, manifestazioni, lotta per le strade, il tutto molto mediatizzato e per questo dirompente sulla scena internazionale. Da allora il conflitto fu definitivamente "palestinizzato", nel senso che divenne interno alla Palestina storica e senza più l'intromissione dei paesi arabi. Lo scoppio dell'Intifada fu una sorpresa anche per l'OLP che nei primi mesi da Tunisi, dov'era ancora esiliato, non aveva il controllo di ciò che succedeva nei Territori ed è proprio dall'Intifada che si strutturò l'organizzazione che sarà la sua principale concorrente: Hamas.

La nascita del movimento islamista palestinese il cui nome ha un duplice significato ("fervore, zelo", ma è anche acronimo di *ḥarakat al muqāwama al islāmiyya*, "movimento della resistenza islamica") si fa risalire proprio a una riunione svoltasi a Gaza il giorno successivo all'inizio dell'Intifada. Hamas non arrivava però dal nulla. Il leader degli *Ikhwān* palestinesi, Ahmad Yassin, nel 1973 aveva fondato a Gaza il Centro islamico, che svolgeva tutte le attività tipiche della Fratellanza

(fungendo da scuola, ospedale, centro sportivo, luogo di ritrovo per gli adolescenti e le donne, e così via) e che formò schiere di militanti. Nel 1983, Yassin aveva già predisposto gruppi armati di combattenti che erano stati smantellati dai servizi israeliani (lui stesso era stato incarcerato) per poi essere riorganizzati. La costituzione di Hamas, deriva jihadista della Fratellanza palestinese, fu dovuta proprio alla necessità di organizzare la lotta per le strade contro l'esercito. Di ciò si occupava uno dei livelli dell'organizzazione, quello politico; vi era poi il livello più sociale e religioso legato alla rete di moschee e di assistenza caritatevole che continuava la storica attività degli *Ikhwān*, e infine quello armato, le *kata'ib*, "brigate" che presero il nome da uno dei primi "martiri" palestinesi contro il sionismo negli anni trenta, 'Izz al-Din al Qassam. Hamas aveva un vantaggio iniziale sull'OLP: la sua rete era nata e cresciuta *nei* Territori, dove svolgeva un lavoro capillare e di aiuto concreto alla popolazione povera, un'attività che nei mesi di difficoltà economica per l'Intifada fu peraltro ancora più necessaria e apprezzata dai bisognosi. I consensi attorno all'organizzazione islamista crebbero quindi con l'Intifada, anche perché divenne la portavoce di quell'allora minoranza che si opponeva alla linea di mediazione dell'OLP. Dopo la fuoriuscita dal Libano Arafat era infatti riuscito a far digerire all'organizzazione un lento ma totale cambio di strategia che culminò a novembre 1988 nel vertice di Algeri, quando accettò formalmente le Risoluzioni 181 e 242 e quindi il principio "due popoli, due stati". Tale linea, che permise l'apertura del processo di pace di Oslo, fu fin da subito avversata da Hamas, che considerava invece la Palestina, nella sua totalità, un bene inalienabile della comunità dei credenti.

Quello di Oslo fu inteso come processo basato sul principio della gradualità, ovvero di concessioni graduali e via via maggiori ai palestinesi, ma, e questo fu il motivo per cui fallì, senza mai affrontare le questioni più spinose. Il nome si deve alla località norvegese dove fu negoziato segretamente l'accordo tra esponenti dell'OLP (guidati da Mahmud Abbas) e del governo israeliano (Shimon Peres) che dal 1992, dopo quindici anni, era tornato nelle mani della sinistra laburista allora guidata da Yitzhak Rabin. La firma in pompa magna della "Dichiarazione dei principi riguardanti progetti di autogoverno ad interim" avvenne a Washington il 13 settembre 1993 e la storica stretta di mano tra il leader palestinese e quello israeliano, mediata dal presidente democratico americano Bill Clinton, infuse grande speranza al mondo intero. Soffiò allora lo "spirito di Oslo" e su quell'onda di entusiasmo fu, per esempio, imbastito il progetto di partenariato euro-mediterraneo, per una collaborazione su più ambiti tra l'Unione europea e i paesi della sponda sud del Mediterraneo.[10] Si era giunti a un tale risultato sia per motivazioni interne al conflitto stesso – ovvero la pressione dell'Intifada che costrinse Israele a domandarsi come poter governare pacificamente i Territori, e le aperture di Arafat che rinunciò ufficialmente alla lotta armata – sia per lo sconvolgimento internazionale dovuto alla fine della Guerra fredda e all'invasione del Kuwait da parte del *ra'īs* iracheno Saddam Hussein. L'accordo era appunto basato su un percorso a tappe che doveva

durare cinque anni, durante i quali si sarebbe costruita a poco a poco la fiducia tra le due parti, e al termine di questo lasso di tempo si sarebbe stabilito lo status definitivo dei Territori. Per questo motivo furono escluse le questioni più divisive, che erano però anche le più importanti e che diverranno un macigno inamovibile sulla strada verso la pace, ovvero: lo status di Gerusalemme, rivendicata da entrambi come capitale, il destino dei profughi del 1948 e infine, forse l'aspetto più difficile, il futuro degli insediamenti che erano stati costruiti nei Territori palestinesi. L'OLP fu in sostanza sostituita dalla nuova Autorità nazionale palestinese (ANP) che ebbe il governo esclusivo di alcune piccole regioni della Cisgiordania e della Striscia di Gaza liberate da Israele, le cosiddette zone A.

La suddivisione tra zone A, B e C stabilita allora è ancora oggi vigente, dato che dopo pochi anni il processo si arenò, cristallizzando la situazione. Il territorio della Cisgiordania è quindi spezzettato, mentre la Striscia di Gaza è stata completamente liberata nel 2005, quando sono stati eliminati anche tutti gli insediamenti qui costruiti. Le zone A sono l'unica porzione di territorio, insieme a Gaza, completamente palestinesi, pur non costituendo nel loro complesso uno stato riconosciuto come tale: nelle mappe della Cisgiordania sono come delle "macchie", per di più slegate tra loro (non sussiste pertanto quella contiguità territoriale caratteristica di uno stato vero e proprio), e che sommate costituiscono solo il 18% del suo territorio. Le zone B, il 22% della Cisgiordania, sono altre "isole" di territorio controllate congiuntamente da ANP e Israele; la zona C, il 60% della Cisgiordania, che comprende gli insediamenti e tutta la riva sinistra del Giordano, fertile e ricca di acqua, è completamente nelle mani del governo israeliano.

Per alcuni anni il complicato meccanismo delle concessioni graduali era andato avanti: Arafat poté trionfalmente rientrare a Ramallah nel 1994 e quell'anno insieme a Rabin e a Shimon Peres, ministro israeliano degli Esteri, vinse il premio Nobel per la Pace; poi nel 1996 fu eletto presidente dell'ANP. Tuttavia, lo stallo del processo di pace si insinuò ben presto. Gli estremisti di entrambe le parti, Hamas e il partito Likud, erano assolutamente contrari a questo percorso verso l'istituzione dello Stato di Palestina a fianco di quello d'Israele, riscuotendo un certo successo tra le rispettive popolazioni. Ci fu così un crescendo di attentati terroristici, attacchi e contrattacchi, che minarono senza soluzione di sorta non solo la fiducia tra le due parti, ma anche il processo stesso e, ancora peggio, la fiducia della popolazione nel processo. Il punto di non ritorno fu il 4 novembre 1995 con l'assassinio per mano di uno studente ebraico, militante di estrema destra, di Rabin, il simbolo della stagione di dialogo che tanta speranza aveva acceso, non solo tra israeliani e palestinesi. Pochi mesi dopo, alle legislative israeliane tornava al potere la destra del Likud con il nuovo leader Benjamin Netanyahu. Il fulcro della sua azione di governo sarà sempre solo uno: la sicurezza a tutti i costi.

4.3 **Le Primavere arabe e le guerre decennali in Libia, Siria e Yemen**

Una nuova ondata di speranza attraversò la regione nordafricana e mediorientale nel 2011. Anche questa volta si scorse una luce in fondo al buio, ma non perché si intravedesse il termine di un lungo conflitto, come nel caso dell'avvio del processo di Oslo, quanto l'epilogo di lunghi autoritarismi. Quarantadue anni di potere assoluto di Gheddafi alla guida della *Jamāhīriyya*, trenta di Mubarak in Egitto e ventitré di Ben Ali in Tunisia furono spazzati via in un solo anno. Le rivolte popolari, le manifestazioni, i moti insurrezionali e i sit-in a oltranza animati da centinaia di migliaia di persone (moltissimi i giovani) che, complice la defezione di elementi chiave nel sistema di comando oppure l'intervento armato di potenze esterne, determinarono la brusca e improvvisa fine di questi regimi) furono denominati dai media internazionali Primavere arabe. Mentre inaspettatamente nei Territori palestinesi non si mosse neppure una foglia, in Libia, Siria e Yemen le proteste popolari degenerarono in conflitti civili per più di dieci anni, con moltissime vittime e senza che la situazione arrivasse mai a una piena stabilizzazione. Le guerre non rimasero confinate all'interno di questi paesi, ma vista la crucialità dei loro territori per questioni energetiche (Libia) e di egemonia regionale (Siria e Yemen) videro il coinvolgimento diretto o indiretto di potenze regionali e super potenze mondiali.

Quella libica iniziò a febbraio 2011, e da allora il paese non ha più ritrovato un equilibrio istituzionale, sociale ed economico, tanto che si parla spesso di Libia come di uno "stato fallito". Sull'onda delle proteste in Tunisia con la conseguente fuga di Ben Ali (14 gennaio 2011) e di quanto stava accadendo in Egitto con il sit-in permanente di piazza Tahrir al Cairo che portò alle dimissioni di Mubarak l'11 febbraio 2011 (cfr. Acconcia, *infra*, p. 223), anche in Libia era stata indetta dagli oppositori in esilio una "giornata della rabbia" contro il regime di Gheddafi. Le rivolte scoppiarono in Cirenaica e si diffusero in varie città venendo sin da subito represse nel sangue dalle forze fedeli al *qā'id*, che incitava i suoi a resistere. La spaccatura del paese fu già allora evidente, una divisione che nel corso dei successivi anni si assesterà su linee regionali. Nonostante Gheddafi sin dal 2003 fosse stato reinserito nella "comunità internazionale" dopo che per anni era stato considerato un *paria* per il sostegno ai gruppi terroristi internazionali di stampo antiimperialista, nel 2011 le istituzioni transitorie (Consiglio nazionale di transizione, CNT) che i cosiddetti ribelli fondarono nella città al centro della zona orientale "liberata", Bengasi, furono immediatamente appoggiate dai governi occidentali, Francia *in primis*. L'ONU adottò quindi due Risoluzioni (la n. 1970 del 26/2/2011 e la n. 1973 del 17/3/2011) chiedendo la fine delle ostilità, imponendo l'embargo alle armi e drastiche sanzioni economiche contro i beni del leader e della sua famiglia. Le Nazioni Unite escludevano un intervento di terra, ma al tempo stesso autorizzavano l'utilizzo di qualsiasi mezzo per la "protezione della popolazione civile". L'ambiguità di tali indicazioni permise un'interpretazione arbitraria che fu utilizzata da Francia,

Gran Bretagna e Stati Uniti per dare avvio a un intervento militare, passato direttamente sotto il controllo della NATO nell'operazione *Unified Protector*. Dalla protezione dei civili l'obiettivo della missione NATO, che si appoggiava sulle sue basi in Italia, divenne ben presto l'eliminazione del regime di Gheddafi, contro il quale si organizzò una vera e propria guerra attraverso bombardamenti mirati, addestramento dei ribelli da parte di consiglieri militari occidentali e rifornimento di armi che fu garantito anche dal Qatar. La conquista della capitale nell'agosto 2011 spinse Gheddafi a ritirarsi nella nativa Sirte, che fu messa sotto assedio per due mesi. Il colonnello fu catturato dai rivoluzionari poco lontano, nel deserto, il 20 ottobre 2011, dopo che l'automezzo sul quale viaggiava era stato colpito da un drone (americano?) e ucciso seduta stante. Il conflitto armato, conclusosi simbolicamente con la morte del *qā'id* libico, in otto mesi aveva già causato un numero elevatissimo di morti (dai quindicimila ai trentamila).

In sostanza la NATO aveva adottato le ragioni di una parte, che solo perché opposta a Gheddafi e al suo autoritarismo era considerata automaticamente a favore della democrazia. Tuttavia, come nelle altre guerre globali al terrorismo e a favore dell'"esportazione della democrazia" post-11 settembre 2001 basate sul binomio *regime change*/nuove elezioni, condotte dagli Stati Uniti e alleati in Afghanistan (2001), Iraq (2003) fino a questa in Libia, l'obiettivo della stabilizzazione interna non solo non fu mai raggiunto, ma addirittura si allontanò.

Negli anni che seguirono, il principale impedimento a qualsiasi iniziativa effettivamente nazionale di riorganizzazione istituzionale fu la militarizzazione diffusa del territorio e la continua e frammentata guerra tra milizie ben armate e più o meno potenti a seconda del loro radicamento attorno a singole città, località o piccole regioni. Dopo le elezioni del 2014 il paese si divise sostanzialmente in due: la neoeletta Camera dei rappresentanti non riconosciuta dal Congresso nazionale generale di Tripoli fuggì dalla capitale costituendo un altro governo a Tobruk. Entrambi gli esecutivi erano difesi da forze militari: Tripoli da quelle di Misurata ed esternamente da Sudan, Qatar e Turchia; Tobruk era in mano al generale Khalifa Haftar, che aveva condotto la guerra in Ciad sotto il regime di Gheddafi, e che mise in piedi quello che definì un esercito nazionale libico, appoggiato in seguito dall'Egitto e dalla Russia. La presenza di *foreign fighters* e forze di *contractors* al soldo di queste potenze straniere complicò ulteriormente la situazione.

Sin dal settembre 2011 l'ONU aveva istituito la *United Nations Support Mission in Libya* (UNSIL), una missione di pace politica e non militare. La UNSMIL, ancora oggi attiva, è faticosamente riuscita a costituire un governo di unità nazionale nel 2016, che tuttavia non è stato mai veramente riconosciuto da Haftar e dal suo esercito. L'obiettivo della UNSMIL resta quello di favorire l'organizzazione di elezioni libere e trasparenti.

Anche in Siria giunse l'onda lunga delle Primavere e le proteste contro il regime di Bashar al-Assad iniziarono nel marzo 2011. Bashar aveva assunto il potere

direttamente alla morte del padre Hafez (10 giugno 2000) mantenendo così stabilmente il paese nelle mani del Ba'ath, del clan familiare e della minoranza alawita. Qui il risultato raggiunto dopo anni di guerra civile è stato praticamente nullo, nel senso che Assad è rimasto alla guida della Siria. Da insurrezione popolare scoppiata a seguito dell'arresto di alcuni ragazzini che, nella città di Dar'a, avevano semplicemente scritto su un muro "è il tuo turno, dottore" (riferendosi al presidente laureato in medicina e alla sorte già toccata a quelli di Tunisia ed Egitto), il conflitto divenne una guerra civile quando disertori dell'esercito siriano ne costituirono uno per la "liberazione". A differenza della Libia qui non ci fu mai un intervento militare NATO ufficiale in loro sostegno, ma varie, ufficiose e anche qui fondamentali per il risultato finale ingerenze esterne. La violenza della repressione da parte di Sadat, che utilizzò armi chimiche illegali come il *sarin* e il gas al cloro (il cui uso fu certificato da ispettori ONU), torture e massacri collettivi (come quello della città di Houla il 25 maggio 2012 in cui morirono 108 persone di cui 49 bambini), determinò la sospensione della Siria dalla stessa Lega araba, dove il paese sarà tuttavia riammesso, come se nulla fosse successo, il 7 maggio 2023.

Nell'estate del 2013 i ribelli controllavano circa il 60% del territorio, soprattutto zone rurali, riuscendo a lambire anche Damasco e a lanciare offensive su Aleppo. La riconquista palmo a palmo di tali aree fu però resa possibile proprio dall'aiuto in sordina di un alleato fondamentale e storico della famiglia Assad, la Russia, che sin dal 1971 mantiene nel paese, a Tartus, l'unica sua base navale nel Mediterraneo. Mosca fornì mezzi e aiuti all'esercito siriano, oltre a un cruciale sostegno diplomatico in sede di Consiglio di sicurezza dell'ONU. Senza che ci sia stato alcun processo di pace e quindi di riconciliazione nazionale degno di questo nome, la guerra siriana si è di fatto pressoché conclusa nell'arco del 2018 lasciando dietro di sé una tragica scia di vittime (più di quattrocentomila) e di profughi (più della metà della popolazione, ovvero milioni di persone). Si è trattato sia di un conflitto civile, anche se la stessa opposizione ad Assad era divisa al proprio interno tra nazionalisti e forze jihadiste, sia di una guerra "per procura", dato che sul suo territorio si sono combattute forze di paesi concorrenti nella regione. Oltre alla Russia, il governo di Assad è stato materialmente appoggiato dal fronte sciita mediorientale, ovvero l'Iran e le milizie libanesi di Hezbollah;[11] l'Esercito siriano libero è stato invece sostenuto esternamente dalle potenze sunnite Arabia saudita, Qatar e Turchia. Istanbul era tuttavia contro uno dei principali gruppi anti-Assad, i curdi, minoranza etno-linguistica che vive in un'area compresa tra Siria, Turchia, Iran e Iraq, le cui organizzazioni armate sono considerate dalla Turchia terroriste, mentre furono coadiuvate dagli Stati Uniti e quindi anche completamente sdoganate dalla parte dei "buoni" perché in lotta contro il Califfato islamico. Intersecata alla guerra siriana ci fu l'ascesa e il declino di questa organizzazione jihadista sunnita, il Califfato o Stato islamico dell'Iraq e del Levante (DA'ISH, acronimo del nome arabo *al-dawla al-islāmiyya fī al-'Irāq wa al-Shām*; ISIS, acronimo della traduzione inglese *Islamic State of Iraq and Syria*), sorta dalle ceneri

della guerra americana del 2003 in Iraq, che aveva sostanzialmente agevolato l'assunzione del potere a Baghdad della componente sciita. L'ISIS per alcuni anni (2013-2017) controllò una parte ampia di territorio compresa tra le città di Raqqa in Siria, la "capitale", Falluja, Mosul e Tikrit in Iraq, distaccandosi e distinguendosi proprio per questo radicamento territoriale dalla transnazionale Al Qaeda, artefice degli attentati alle Torri gemelle di New York dell'11 settembre 2001. Il califfo Abu Bakr Al Baghdadi, nel suo discorso pubblico di insediamento alla guida della compagine citò proprio quell'accordo Sykes-Picot del 1916 come la colpa primordiale degli occidentali contro il mondo arabo-islamico.

Con la rivendicazione degli attacchi terroristici in varie capitali europee e una potente propaganda, l'ISIS fu in quegli anni il terrore dell'Occidente e al contempo una forte attrattiva per migliaia di estremisti violenti che confluirono nell'organizzazione. Contro la sua sede operativa nella Grande Siria fu organizzata una vasta coalizione internazionale a guida statunitense che senza troppa pubblicità, ma con grande precisione, bombardò i territori in mano ai jihadisti. Anche la Russia lanciò le sue bombe sulla zona dell'ISIS, per poi però nello stesso tempo approfittarne per attaccare dai cieli anche i rivoluzionari contro il regime siriano. Dopo il 2018 il ristabilimento di una flebile sicurezza e pace nella regione dilaniata da anni di conflittualità diffusa di medio-alta intensità, con risvolti umanitari in termini di profughi nei paesi confinanti, sembrò essere raggiunto.

La Primavera araba in Yemen si era innestata su una situazione precaria e conflittuale del paese, sin dall'unificazione tra nord e sud del 1990. Le manifestazioni popolari che iniziarono nel marzo 2011 e furono partecipatissime portarono alle dimissioni del presidente Ali Abdallah Saleh al potere da trentatré anni. Tuttavia, il processo di transizione alla democrazia anche qui si arenò per l'opposizione degli Houthi, una fazione sciita zaidita stabilita a Sa'ada nell'estremo nord-ovest del paese, alla divisione in province, prevista dal nuovo ordinamento, che li avrebbe penalizzati. Il gruppo armato decise allora di risolvere la questione spodestando il presidente del periodo transitorio riconosciuto dalla comunità internazionale, Abd Rabbo Mansour Hadi, e assumendo il controllo della capitale Sana'a. Si scatenò allora una guerra civile che portò alla divisione del paese in due, si esacerbò sullo sfondo del mai sepolto separatismo della parte meridionale del paese e si complicò per la presenza del terrorismo di Al Qaeda e ISIS. Il coinvolgimento di attori esterni interessati al predominio regionale allontanò la pace: il Regno dell'Arabia Saudita dal 2015 si pose a capo di una Coalizione araba contro gli Houthi, che cominciarono a essere a loro volta sostenuti sia finanziariamente che militarmente dall'Iran. Non una contrapposizione tra mondo sunnita e sciita come potrebbe apparire, ma per il controllo delle rotte marittime tra lo Stretto di Hormuz, nel Golfo arabo-persico, e quello di Bab al Mandab, nel Golfo di Aden. Nel 2022 si giunse a un fragile cessate il fuoco, ma non alla riunificazione del paese, e la ribellione degli Houthi troverà nella guerra a Gaza del 2023-2024 un'occasione per ottenere più consenso in quanto

difensori della causa palestinese.

In tutto ciò, il motivo del torpore dei Territori durante le Primavere arabe era da ricercarsi nell'incancrenirsi di una situazione che era andata sempre più peggiorando negli anni precedenti, allontanando inesorabilmente la prospettiva di pace. La lotta popolare palestinese contro l'occupazione militare israeliana era nuovamente ripresa nella seconda Intifada, che era scoppiata alla fine del settembre 2000 e perdurata sino al 2008, ed era stata molto più violenta e militarizzata e con un bilancio di vittime ben maggiore rispetto alla prima (6000 morti, di cui 4907 i palestinesi; contro i 1100 morti tra il dicembre 1987 e il settembre 1993 di cui 120 israeliani). Anche qui la "guerra al terrore" promossa dagli Stati Uniti nel post-11 settembre aveva determinato un radicale cambio di scenario: mentre nei confronti dei ragazzi armati solo di pietre in rivolta contro l'evidente insostenibilità della ventennale occupazione vi erano state per lo più comprensione ed empatia da parte dell'opinione pubblica e dei governi occidentali, un atteggiamento di apertura che aveva poi accompagnato il processo di Oslo, gli attentati suicidi e l'esistenza di milizie legate principalmente alle organizzazioni jihadiste palestinesi, che caratterizzarono la seconda Intifada, erano stati identificati come parte di quel calderone del terrorismo globale contro il quale l'intero Occidente si sentiva mobilitato dopo gli attentati alle Torri gemelle. Nonostante i tentativi di riportarlo in auge (l'ultimo con la Road map statunitense del 2003) il processo di pace collassò e i governi della destra israeliana, guidati da Ariel Sharon e poi da Netanyahu, poterono guadagnare ancora di più il sostegno americano, da sempre primo alleato per le forniture belliche, nelle loro politiche di controllo sistematico e attacchi mirati contro i "terroristi" palestinesi: lo stesso Arafat all'inizio del 2002 fu considerato totalmente inaffidabile e primo responsabile dell'Intifada, e per questo rinchiuso nel palazzo presidenziale di Ramallah da cui ne uscirà solo da morto nel novembre 2004.

4.4 **Il 7 ottobre 2023 e la guerra a Gaza: la vittoria degli estremismi contro qualsiasi pace**

Tsahal aveva lanciato operazioni militari contro Hamas sin da quando questa aveva assunto il controllo della Striscia nel 2007. La vittoria degli islamisti nelle elezioni per l'ANP del 25 gennaio 2006 non era stata riconosciuta né da Israele, Unione europea e Stati Uniti, né dal presidente dell'ANP, il successore di Arafat, Abu Mazen. La spaccatura tra Al Fatah, già in perdita di consensi per il fallimento di Oslo e la corruzione endemica e in crisi nera dopo la morte nel 2004 del leader, e Hamas era divenuta totale nel giugno 2007 quando, a seguito di una battaglia di pochi giorni a Gaza tra le due organizzazioni palestinesi, ebbe la meglio l'esecutivo di Hamas guidato dal leader Ismail Haniyeh guadagnando il controllo totale della Striscia, mentre alla presidenza dell'ANP rimase il potere sulla sola Cisgiordania. A quel punto

Israele, che aveva liberato nel 2005 la Striscia, smobilitando ed evacuando gli insediamenti ebraici presenti, decise di isolarla completamente, bloccando qualsiasi accesso per mare, per terra e per cielo e trasformandola così in una sorta di "prigione a cielo aperto". Ancora fino a prima dell'inizio dell'ultimo conflitto, non si entrava né si usciva da quei 360 chilometri quadrati se non per gravissimi motivi di salute e anche il rifornimento di acqua ed elettricità, gestiti da Israele, erano contingentati e a singhiozzo. L'80% dei 2,3 milioni di abitanti dipendeva dagli aiuti umanitari restando comunque per la stessa percentuale sotto la soglia di povertà. La "resistenza" armata di Hamas si è da allora concretizzata in attacchi con lanci di razzi verso il sud di Israele e, in risposta, ci sono state controffensive israeliane di diversa entità nel 2008-2009, 2012, 2014 e 2021.

L'ultima è iniziata all'indomani della più grande azione di stampo terroristico condotta dall'ala armata del movimento islamista, le Brigate al Qassam, preparata nei minimi dettagli, verosimilmente da più di un anno, dalla dirigenza di Hamas e denominata "Diluvio Al Aqsa". Il 7 ottobre 2023, nell'arco di un solo giorno, esattamente cinquant'anni dopo l'unico altro attacco a sorpresa contro Israele condotto allora da Egitto e Siria, i miliziani dell'organizzazione hanno facilmente sfondato le difese dell'esercito israeliano pressoché assenti perché per lo più impegnate nella difesa delle colonie di Cisgiordania, riuscendo a penetrare per alcuni chilometri nel territorio dello stato ebraico, uccidendo chiunque trovassero a tiro, nemico solo perché israeliano, e sequestrando numerosi civili inermi. Il bilancio del massacro del 7 ottobre resta ancora incerto, ma si aggira attorno alle mille e centosettanta vittime, quasi tutte civili, e a duecentocinquanta rapiti, sia civili (la maggior parte) che militari. Sin dal giorno successivo, il governo guidato da Netanyahu ha dato avvio a una violentissima controffensiva, che non si è limitata al bombardamento delle supposte postazioni di Hamas, ma ha imbastito un'invasione di terra su larga scala che ha trasformato la già precaria situazione umanitaria di una popolazione da quasi vent'anni sotto embargo internazionale, ovvero già praticamente sotto assedio, in una carneficina (circa quarantamila vittime, per lo più civili, a fine agosto 2024) con conseguente spostamento e ammassamento dei due milioni e più di persone in una zona circoscritta entro le già ridottissime dimensioni territoriali. Una sorta di punizione collettiva, le premesse di un genocidio, secondo la messa in guardia della Corte internazionale di Giustizia dell'Aja, un'operazione militare senza precedenti nella Striscia che ha lo scopo ufficiale di distruggere definitivamente Hamas e di catturarne i leader, nascosti tra i civili e/o tra i chilometri e chilometri di tunnel sotterranei, che, in questi anni di impermeabilità delle frontiere, sono stati costruiti dall'organizzazione per il contrabbando e, forse, proprio per essere in grado di sopravvivere all'assedio finale.

L'affermarsi di due estremismi, quello dei difensori degli insediamenti di coloni e quello di Hamas, che hanno due programmi agli antipodi ma con lo stesso obiettivo, il recupero dell'intera Palestina storica per gli islamisti e "l'ebraicizzazione" della

Cisgiordania e della Striscia di Gaza per l'estrema destra israeliana, sono le principali cause dell'allontanamento della pace. Durante gli anni novanta, mentre Al Fatah e i governi israeliani cercavano di far procedere il dialogo verso la pace, un processo opposto e contrario era agevolato da quegli stessi leader israeliani in trattativa con i palestinesi: la costruzione delle colonie che ogni anno aumentavano del 10%. Le "macchie" nella mappa della Cisgiordania gestite dall'ANP sono divenute ancora più parcellizzate e chiuse in loro stesse a seguito dell'edificazione a partire proprio da questi anni di infrastrutture necessarie ai soli coloni il cui numero continuava a crescere: gli insediamenti/colonie sono stati accorpati in blocchi collegati tra loro, e direttamente a Gerusalemme e Tel Aviv, da strade costruite *ex novo* e riservate esclusivamente a coloni e militari. Attorno alle colonie e praticamente a tutte le riserve d'acqua della Cisgiordania è stato innalzato dal 2003 un muro di cemento e filo spinato, una "barriera difensiva" che ripercorre, ma distanziandosene anche di molto, la Green Line degli armistizi del 1949 e che oggi misura 730 chilometri. Gli israeliani che vivono oggi nelle colonie, in quello che dovrebbe essere il futuro stato palestinese, sono ormai più di settecentocinquantamila, compresi coloro che si sono insediati nella parte araba di Gerusalemme, quella orientale. Israele dal 1967, dalla guerra dei Sei giorni, ha violato il diritto internazionale almeno in tre modi: occupando militarmente e quindi con l'uso della forza dei territori, costruendovi colonie illegali ed edificando un muro di separazione altrettanto illecito. È in questa situazione che ricorda l'apartheid sudafricana che vivono o, meglio, sopravvivono i palestinesi.

UN INVERNO ARABO?

Guerre e/o ritorno degli autoritarismi, questi sono stati i risultati della stagione di speranze accesesi con la Primavera araba che hanno fatto parlare dell'avvento di un "inverno arabo", una definizione peraltro inizialmente utilizzata dai media a seguito della vittoria delle forze politiche islamiste in Tunisia e in Egitto nelle prime tornate elettorali libere. Com'è evidente, si tratta di semplificazioni dettate dai ritmi serrati della produzione di notizie, che sono altra cosa rispetto allo sviluppo di lunghe fasi storiche. In quel 2011 furono gettati i semi di una nuova coscienza circa i diritti e doveri di cittadini liberi in società giovani, istruite, connesse virtualmente a tutto il mondo. Paesi arabi come l'Algeria, il Sudan, il Libano e l'Iraq furono sconvolti in un secondo tempo, o se vogliamo in una seconda ondata, nel 2019, da movimenti popolari che determinarono anche qui la fine del potere di presidenti o primi ministri in carica da decenni. Effettivamente, spentosi l'entusiasmo iniziale, i vari paesi, anche quelli più promettenti come la Tunisia, dovettero fare i conti con gravi difficoltà connesse alla gestione delle "transizioni" alla democrazia: tali problematiche erano legate sia a questioni immediate e materiali, dato che l'instabilità istituzionale aveva peggiorato le già precarie

condizioni socio-economiche delle popolazioni coinvolte e quindi non c'era stato quel miglioramento di vita tanto sperato; sia in termini politici perché, a parte la caduta dei capi di stato autoritari, il ricambio e il rinnovamento delle istituzioni fu frenato dalla persistenza delle vecchie gerarchie militari e civili, spesso rimaste ancorate alle loro posizioni o ripresentatesi sotto altre forme, ma anche dalla mancanza di un reale progetto politico ed economico alternativo. Il dibattito tra gli studiosi semmai è se siano state effettivamente delle rivoluzioni, delle rivolte, oppure delle "rivoluzioni senza rivoluzionari", cioè senza una forte ideologia come motore guida del rinnovamento.

NOTE

[1] Da circa la metà del XVI secolo, sino all'Ottocento, le terre arabe del Medio Oriente e del Nord Africa (tranne il Marocco) sono state parte dell'Impero ottomano. Per un periodo di tempo così lungo e su vastissimi territori, che non si limitavano peraltro alle sole terre arabe, ma che si articolavano su tre continenti diversi, l'egemonia turco-ottomana era stata resa possibile da un sistema di dominio che non prevedeva colonie di popolamento, ma che si poggiava sull'invio di governatori e milizie e sulla riscossione del tributo destinato al governo centrale di Istanbul, la Porta o Sublime Porta. L'Islam rappresentò l'elemento unificante per eccellenza dell'Impero o Califfato ottomano: il sultano godeva del titolo di califfo, ovunque regnava la *sharī'a* (seppur con aperture e contaminazioni dagli usi e costumi locali), della quale i giudici (*kadi*) inviati dalla Sublime Porta erano i guardiani, ma alle minoranze religiose era permesso di esercitare la propria fede pagando una tassa.

[2] Le autorità algerine hanno sempre ripetuto la cifra di "un milione di martiri" della guerra, arrotondando per eccesso e per motivi di propaganda il sacrificio dei tanti algerini. Alcuni studi basati su dati demografici sono arrivati a contarne tra 230.000 e i 578.000.

[3] Con le sei *alyà*, come furono denominate in generale le ondate migratorie che qui giunsero da fine Ottocento e sino alla vigilia della costituzione dello stato israeliano arrivarono in Palestina più di seicentomila ebrei da tutto il mondo.

[4] La "collusione" tra re Abdullah e Golda Meier è stata analizzata e approfondita in tempi recenti, dagli anni ottanta, quando l'apertura degli archivi dello stato ebraico ha fatto emergere una generazione di "nuovi storici" israeliani.

[5] Il 1979 era stato contrassegnato da due avvenimenti al di fuori del mondo arabo, la cui portata impresse una svolta decisiva al radicalismo islamico globale: in Iran, la cacciata dello scià Reza Pahlavi con l'instaurazione della Repubblica islamica (cfr. Menin, *infra*, p. 123) e in Afghanistan, l'invasione sovietica e la conseguente guerra santa dei *mujaheddin* contro l'occupante comunista e ateo.

[6] I suoi principali esponenti furono Rifa al Tahtawi (1801-1871), Ahmad Lufti al Sayyid (1872-1963), Taha Huseiyn (1889-1973).

[7] Si tratta di quelle organizzazioni di stampo socialista e radicale sorte dopo la guerra dei Sei giorni: Fronte popolare per la liberazione della Palestina, FPLP, fondato 1967 da George Habbash; Fronte popolare di liberazione della Palestina-Comando generale, di Ahmed Jibril; Fronte democratico per la liberazione della Palestina di Nayef Hawatmeh.

[8] L'indipendenza del Libano era stata conquistata il 22 novembre 1943 da un'alleanza nazionalista di tutte le comunità religiose, compresi i cristiani maroniti che erano sempre stati i più legati alla Francia. Tale unione nazionale fu rinsaldata dall'accordo non scritto di quell'anno, il Patto nazionale, una sorta di Costituzione che delineò un sistema di potere basato sulla rappresentatività delle due

principali comunità: ai cristiani maroniti, i più numerosi allora, andava la presidenza della Repubblica; ai sunniti, secondi in ordine di importanza, la presidenza del Consiglio. I drusi e gli sciiti, riconosciuti come minoranze, rimasero fondamentalmente esclusi dagli incarichi. Fino agli anni settanta il Libano fu un'oasi di pace e prosperità, "la Svizzera del Medio Oriente", ma proprio la presenza dei tanti rifugiati palestinesi ribaltò gli assetti demografici e la costituzione di milizie armate legate a ciascuna comunità mise in crisi l'equilibrio facendo sprofondare il paese in una lunga guerra civile (1975-1990).

[9] Sul massacro di Sabra e Chatila e le responsabilità israeliane ci fu un'inchiesta interna che portò al riconoscimento del ruolo che il ministro della Difesa Ariel Sharon aveva avuto in quegli eventi; Sharon fu costretto a dimettersi.

[10] Trovandosi completamente esclusa dai negoziati di Oslo, ma sull'onda dell'entusiasmo a essi legato e in vista della costruzione di un "nuovo Medio Oriente" secondo il disegno di Shimon Peres che poneva Israele al suo centro, l'Unione europea lanciò nel 1995 a Barcellona il Partenariato euro-mediterraneo (o Processo di Barcellona), che aveva l'obiettivo di favorire relazioni pacifiche e cooperative tra gli stati sulle rive del Mediterraneo. L'ambizioso progetto si arenerà e sarà riproposto in varie forme, finendo schiacciato dall'irresolutezza della questione israelo-palestinese e dallo spostamento della nuova Politica europea di vicinato verso i paesi dell'est Europa.

[11] Hezbollah, il "partito di Dio", un'organizzazione politica sciita libanese, sostenuta dall'Iran e con un braccio armato, era stata costituita nel 1982 per contrastare la presenza militare israeliana rimasta in una fascia di sicurezza nel sud del Libano dal 1983 fino al 2000.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Alleg, Henri, *La Tortura*, Torino, Einaudi, 2022.

Bagnato, Bruna, *L'Europa e il mondo. Origini, sviluppo e crisi dell'imperialismo coloniale*, Firenze, Le Monnier, 2006.

Bayat, Asef, *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of Arab Spring*, Standford, Standford University Press, 2017.

Calchi Novati, Paolo, a cura di, *Verso un nuovo orientalismo. Primavere arabe e Grande Medio Oriente*, Roma, Carocci, 2012.

Campanini, Massimo, *Islam e politica*, Bologna, il Mulino, 2003.

Campanini, Massimo, *Storia del Medio Oriente contemporaneo*, Bologna, il Mulino, 2018.

Caridi, Paolo, *Hamas. Dalla resistenza al regime*, Milano, Feltrinelli, 2023.

Cloarec, Vincent, Laurens, Henry, *Le Moyen-Orient au 20e siècle*, Paris, Armand Colin, 2003.

Di Peri, Rosita, Mazzucotelli, Francesco, *Guida alla politica mediorientale*, Milano, Mondadori, 2021.

Gresh, Alain, *Israele, Palestina. Le verità su un conflitto*, Torino, Einaudi, 2015.

Kepel, Gilles, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Roma, Carocci, 2016.

Labanca, Nicola, *La guerra italiana per la Libia. 1911-1931*, Bologna, il Mulino, 2012.

Mantran, Robert, a cura di, *Storia dell'Impero ottomano*, Lecce, Argo Editrice, 2011.

Marzano, Arturo, *Storia dei sionismi. Lo Stato degli ebrei da Herzl a oggi*, Roma, Carocci, 2017.

Marzano, Arturo, *La terra laica. La religione e i conflitti in Medio Oriente*, Roma, Viella, 2022.

Morris, Benny, *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista, 1881-2001*, Milano, Rizzoli, 2003.

Pappé, Ilan, *La pulizia etnica della Palestina*, Roma, Fazi, 2008.

Roggero, Caterina, *Storia del Nord Africa indipendente. Tra imperialismi, nazionalismi e autoritarismi*, Milano, Bompiani, 2019.

Roggero, Caterina, *Il conflitto del Sahara occidentale*, Milano, RCS Mediagroup, 2024.

Shleim, Avi, *Collusion Across the Jordan. King Abdullah, The Zionist Movement, and the Partition of Palestine*, New York, Columbia University Press, 1988.

Tamburini, Francesco, *Storia, istituzioni, diritto e potere nel Grande Maghreb*, Pisa, Pisa University Press, 2023.

LA COMPLESSA SITUAZIONE AMMINISTRATIVA DELLA CISGIORDANIA

AREA A
18% della Cisgiordania
Principali città palestinesi
Esclusivo controllo dell'Autorità Nazionale Palestinese (ANP).

AREA B
22% della Cisgiordania
Villaggi, città minori, campi profughi palestinesi
Controllo congiunto (ANP-Israele)
> 2 milioni e 400.000 palestinesi
(80% del totale) vivono in aree A e B.

AREA C
> 60% della Cisgiordania
Tutti gli insediamenti israeliani,
campi e installazioni militari dell'esercito israeliano, zone disabitate
Esclusivo controllo israeliano
> 350.000 palestinesi
> 400.000 coloni israeliani.

Confini municipali degli insediamenti
Aree di giurisdizione
degli insediamenti,
da cui i palestinesi sono esclusi.

Gerusalemme est

Nel 1980 è stata annessa
unilateralmente da Israele
> 350.000 palestinesi
> 200.000 coloni israeliani.

II PARTE

VIVERE L’ISLAM NEL MONDO GLOBALE

Laura Menin

1. COMPRENDERE I MONDI MUSULMANI CONTEMPORANEI

All'indomani dell'attentato alle Twin Towers di New York nel settembre 2001 e del susseguirsi di atti terroristici in Europa, America e Medio Oriente, le retoriche dello "scontro fra civiltà" hanno contribuito a rafforzare una comprensione dell'Islam e dei musulmani come soggetti antimoderni, retrogradi e nemici della democrazia. Dispiegando un pensiero dicotomico che si nutre di categorie monolitiche come "noi" *versus* "loro" o "Islam" *versus* "Occidente", queste retoriche operano un pericoloso riduzionismo che ha l'effetto di oscurare la comprensione della complessità delle dinamiche in atto.

Come ha sostenuto il critico letterario di origine palestinese Edward Said (2013), sebbene la costruzione occidentale dell'alterità dell'Islam e dell'Oriente abbia una storia antica, è nell'incontro fra studi orientalisti e colonialismo che l'Occidente ha costruito l'Oriente come altro da sé. Nelle attuali rappresentazioni dell'Islam e dei musulmani presenti in gran parte dei media occidentali, questa alterità ha assunto un nuovo potere performativo. Nelle retoriche di "scontro di civiltà", come nelle versioni locali, giornalistiche e letterarie,[1] la riduzione delle soggettività musulmane a una serie di immagini stigmatizzanti rivela pericolose dinamiche di de-umanizzazione. Accanto alla figura del "musulmano integralista" o del "terrorista", le donne musulmane sono spesso dipinte come "vittime da salvare" (Abu-Lughod 2013) o soggetti da emancipare da una religione descritta come patriarcale e misogina. Queste immagini, intorno alle quali si dibatte di diritti, libertà femminili e pratiche religiose, hanno svolto un ruolo cruciale nella guerra globale al terrorismo, legittimando il coinvolgimento dell'Occidente nei conflitti bellici in Afghanistan e in Iraq in termini di "missione civilizzatrice". Uno sguardo più attento mostra come il linguaggio della liberazione delle donne musulmane celi numerose continuità con le strategie discorsive delle potenze coloniali tra la fine del XIX e il XX secolo.

Nell'attuale scenario, segnato da una crescente islamofobia, l'appartenenza all'Islam rischia di definire tout court soggettività complesse e sfaccettate, tralasciando le molteplici appartenenze e differenze (etniche, nazionali, linguistiche,

di classe e di genere) che danno forma alle identità individuali e collettive, ma anche i diversi modi di vivere l'Islam nella vita quotidiana.

Questo capitolo intende restituire una visione più articolata dell'Islam e delle soggettività musulmane grazie allo sguardo e agli strumenti propri dell'antropologia culturale e sociale. Lo scopo ultimo dell'antropologia è la comprensione delle differenze culturali mettendo in prospettiva le categorie analitiche attraverso cui siamo abituati a interpretare la realtà sociale, al fine di cogliere diverse visioni del mondo. Attraversando contesti culturali e situazioni di vita quotidiana, l'antropologia fornisce utili chiavi di lettura per comprendere le dinamiche che caratterizzano i mondi musulmani contemporanei oltre le visioni essenzialiste che abitano gran parte dei dibattiti mediatici in Occidente. Partendo dall'incontro fra antropologia e società musulmane, il capitolo delinea la specificità dello sguardo antropologico sui tanti modi di vivere l'Islam oggi e rintraccia le genealogie di alcune questioni centrali nel dibattito odierno sui mondi arabo-musulmani.

1.1 **Lo sguardo dell'antropologia**

Lo sguardo che l'Occidente ha rivolto al Nord Africa e al Medio Oriente si è concentrato soprattutto sulla tradizione colta, producendo rilevanti studi in ambito letterario, filosofico, storico, teologico, linguistico e artistico. Diversamente dalla tradizione di studi orientalista e dall'islamologia, l'antropologia studia l'Islam come una religione vissuta attraverso l'osservazione di specifici contesti di vita quotidiana. L'antropologia è un sapere fondato sull'etnografia, una pratica di ricerca intensiva che implica lunghi periodi di immersione nei mondi sociali e culturali dei soggetti coinvolti, fondamento del lavoro di interpretazione e traduzione culturale dell'esperienza che da tale peculiare presenza "sul campo" scaturisce.[2] Per Baudouin Dupret e colleghi (Dupret et al 2012, p. 2), l'etnografia, intesa come "la descrizione e l'analisi delle pratiche *dalla prospettiva del contesto sociale in cui queste sono prodotte*", costituisce l'elemento imprescindibile dello studio antropologico dell'Islam. Oltre all'osservazione dei rituali e delle pratiche religiose nella vita concreta delle persone, l'antropologia studia i modi in cui testi, idee e concetti islamici sono interpretati, dibattuti e trasmessi in specifici contesti e da diversi gruppi. Piuttosto che definire a priori cosa sia l'Islam, l'antropologia aspira a cogliere le molteplici pratiche ed esperienze del rapporto tra esseri umani e Dio. Toccando i temi della nascita e della morte, dei sogni e della malattia, della giustizia sociale e del divertimento, del matrimonio e della sessualità, s'interroga su cosa significhi essere "musulmani" e "musulmane" oggi.

Come ha sottolineato Dale E. Eickelman (1981), una delle sfide cruciali con cui le prime generazioni di antropologi interessate all'Islam si sono confrontate è stata quella di definire il proprio oggetto di analisi attraverso il prisma della diversità che

caratterizza i mondi musulmani, una diversità che si dispiega in oltre mille e quattrocento anni all'interno di molteplici contesti culturali. In Occidente, si tende ad associare l'Islam con il Mondo Arabo o con il Medio Oriente. Entrambe le denominazioni, però, risultano problematiche. Da un lato, l'associazione dell'Islam con il Mondo Arabo trascura il fatto che in paesi islamici come Turchia o Iran non si parla l'arabo, così come in contesti a prevalenza arabofona esistono diverse minoranze linguistiche – si pensi ai berberofoni in Marocco, Algeria e Libia o ai curdi in Iraq o in Siria. Dall'altro, sebbene l'Islam abbia contribuito a forgiare le culture del Medio Oriente, in tutta la regione mediorientale sono presenti minoranze cristiane ed ebraiche (con alte concentrazioni di ebrei in Israele), zoroastriani nell'area irano-pakistana o drusi in Libano. Un ultimo aspetto da considerare riguarda il fatto che l'Islam è diffuso ben oltre i confini mediorientali: dal Marocco all'Indonesia e alle Filippine, passando per varie regioni dell'Africa occidentale e orientale, per i Balcani e l'Asia centrale ex sovietica, per il Pakistan e l'India. La complessa geografia dei "mondi musulmani" riflette la storia di conquiste, scambi culturali e rotte commerciali che prese avvio subito dopo la morte del profeta Muhammad nel 632. La conquista araba sospinse l'Islam fino all'Atlantico (IIX secolo), passando per il Nord Africa e la Penisola iberica, all'Asia centrale (XIV secolo), e durante l'Impero ottomano (1299-1922) giunse ai Balcani. Parallelamente, estese rotte commerciali portarono l'Islam nell'Africa subsahariana (XI secolo), nell'Africa orientale (XII secolo) e, infine, in quella meridionale (XIX secolo) e nel Sudest asiatico (XIII secolo). La presenza coloniale e, più recentemente, i processi di migrazione su scala globale hanno favorito la formazione di comunità musulmane in Europa e negli Stati Uniti. Nel corso dei secoli, le tradizioni e i rituali islamici, adattandosi ai diversi contesti e alle culture locali in cui si sono diffusi, hanno dato vita a modi differenti di vivere e praticare l'Islam, ma anche a intensi dibattiti su cosa sia corretto e "veramente islamico" all'interno delle stesse comunità.
Queste pagine si concentrano sul Nord Africa e sul Medio Oriente (includendo quindi per la loro rilevanza anche Iran e Turchia), ma considerare questa complessità storica e geografica, e le connessioni e i movimenti transnazionali che oggi come ieri la caratterizzano, è indispensabile per comprendere come molteplici manifestazioni di Islam coesistano con la profonda immedesimazione di coloro che abitano questa diversità in un'unica comunità di credenti (*umma*). Per prima cosa, è utile fornire una definizione minima di Islam, delineandone l'origine teologica e la tradizione di culto.

1.2 **Islam: alcune coordinate**

Nel VII secolo d.C., in Arabia (l'odierna Arabia Saudita), un uomo analfabeta di circa quarant'anni di nome Muhammad ibn 'Abd Allah, membro di un clan minore dell'influente tribù Quraysh, cominciò a ricevere rivelazioni divine tramite

l’arcangelo Gabriele. L’insieme di queste rivelazioni costituiscono i principi dell’Islam, la terza religione monoteistica. Ufficialmente, la sua nascita si fa coincidere con l’egira (in arabo *hijra*, “migrazione”) nel 622 d.C. (anno zero dell’era islamica), quando Muhammad lasciò la città natale della Mecca a causa delle tensioni politiche con i Quraysh e l’ostilità che la sua predicazione sull’Unico Dio suscitava in parte dei suoi concittadini e della sua stessa famiglia di appartenenza; insieme alla prima comunità dei credenti formatasi intorno a lui, migrò verso l’insediamento di Yathrib, che fu ribattezzato *Madīnat al-nabī*, “città del Profeta”, oggi Medina.

La parola araba Islam (dalla radice *s-l-m*) significa “sottomissione, resa totale (a Dio)” e descrive, nel suo significato etimologico, l’atto di abbandono e subordinazione dinnanzi a un Dio che si presenta come unico, onnipotente, onnisciente, dispensatore di vita e di morte, creatore di ogni cosa e giudice supremo dell’agire umano. L’atto di sottomissione verso Dio s’inscrive all’interno di una relazione col divino segnata dall’incommensurabilità fra finitudine e infinitezza, fra conoscenza umana e onniscienza divina, fra potere di azione limitato e onnipotenza. Questo significato arcaico di Islam, presente nel Corano, subì un’estensione semantica nel corso dei secoli fino a comprendere al suo interno sia il credo e la pratica stabiliti dalla rivelazione divina sia il sistema sociale, culturale e politico che su questi principi trova fondamento.

Come ha sottolineato Ugo Fabietti (2016), l’affermarsi dell’Islam e la sua diffusione favorirono un generale processo di universalizzazione che ha investito sia la relazione con il trascendente sia la pratica sociale. L’universalità del messaggio rivelato coesiste con la divisione fra sunniti e sciiti. A queste due principali tradizioni e alle loro diversificazioni interne si aggiungono differenze nelle pratiche e nelle credenze legate ai molteplici contesti storici, politici e culturali in cui l’Islam si è storicamente diffuso. Con l’espandersi dell’Islam in Africa e in Asia, diversi modi di praticare i culti, di celebrare la nascita e la morte si sono sviluppati in dialogo con tradizioni e idee locali.

Al di là delle differenze scaturite da questi incontri, alcuni fondamenti teologici e rituali sono condivisi da tutte le comunità musulmane, in primo luogo il carattere sacro del Corano. Letteralmente Corano (*Qur’ān)* significa “recitazione” o “lettura” ed è considerato “parola di Dio” discesa sul Profeta in lingua araba tramite una serie di rivelazioni ricevute dal Profeta a partire dal 610 fino all’anno della sua morte, nel 632 d.C. La tradizione coranica si colloca nel solco delle due grandi tradizioni, giudaica e cristiana, che l’hanno preceduta, riconoscendone i profeti, fra i quali Abramo, Davide, Mosè, Salomone e Gesù, all’interno di un unico messaggio divino inviato al genere umano sin dalle origini. Al contempo, Muhammad è considerato il “Sigillo dei profeti” (*khatam al-nabiyyīn*), l’ultimo di una serie di profeti con cui si ritiene che la rivelazione giunga a compimento. Oltre a essere “profeta” (*nabī*) e “messaggero” (*rasūl*) di Dio, Mohammad è fonte di guida divina e modello umano a cui tendere.

Insieme al Corano, che costituisce la guida principale per la vita religiosa, giuridica, sociale e mistica dei credenti, la Sunna, comprendente i "detti e le azioni" esemplari del profeta Muhammad (*aḥādīth*, sing. *ḥadīth*)[3], fornisce la fonte principale della *sharī'a*. La parola *sharī'a* è spesso tradotta come "legge islamica", ma la sua area semantica è molto più vasta. *Sharī'a* significa "il sentiero o la strada che porta all'acqua" e comprende norme di natura eterogenea, da quelle giuridiche in senso stretto (per esempio, relative a matrimonio, divorzio, eredità o alle procedure contrattuali e penali), a quelle riguardanti il culto, le proibizioni alimentari, gli obblighi rituali (*'ibada-t*) e la relazione fra esseri umani (*mu'amala*). Nella credenza musulmana *sharī'a* è la volontà di Dio rivelata al profeta Muhammad, mentre il *fiqh* (la "giurisprudenza") denota il processo umano di discernimento, estrazione e sistematizzazione delle norme legali dalle fonti sacre dell'Islam relativamente a tutti gli ambiti – dalla corretta pratica del culto alla risoluzione delle dispute, dalla stipula di contratti all'eredità o al matrimonio. Questo processo non originò un codice unitario di giurisprudenza islamica, ma varie "scuole giuridiche" (*madhahib*, sing. *madhahab*). Nell'Islam sunnita, le principali scuole giuridiche sono: hanafita, malikita, shafi'ta e hanbalita. Il dominio coloniale introdusse i sistemi giuridici europei in alcuni ambiti, che furono mantenuti dagli stati moderni postcoloniali. A partire dagli anni settanta, alcuni gruppi invocano il ritorno, totale o parziale, alla *sharī'a* come alternativa al fallimento degli stati secolari postcoloniali.

1.3 **I cinque pilastri**

Nell'Islam non è presente una struttura ecclesiastica gerarchicamente costituita.[4] Esistono però alcune pratiche di culto obbligatorie, dette i "cinque pilastri" (*arkān*), riguardanti il rapporto fra umano e divino, riconosciute da tutti i credenti. Il primo e più importante è la *shahāda*, la formulazione della professione di fede: "Attesto che non c'è altro dio se non Allah e che Muhammad è il suo messaggero." La *shahāda* afferma l'"unicità di Dio" (*tawhīd*) che, enunciata in presenza di testimoni e con sincerità di intenti, segna l'appartenenza all'Islam e alla comunità dei credenti (*umma*).

"Dio è il più Grande. Testimonio che non c'è altro dio all'infuori di Dio. Testimonio che Muhammad è il Messaggero di Dio. Affrettatevi alla preghiera…" riecheggia dal minareto della moschea la "chiamata" (*adhān*) del *muʿadhdhin* per ricordare ai credenti l'obbligo della "preghiera" (*ṣalāt*), il secondo pilastro. La *ṣalāt* interrompe il flusso della vita quotidiana cinque volte al giorno (alba, mezzogiorno, pomeriggio, tramonto e notte) e incarna la sottomissione del credente a Dio. È compiuta in stato di purità rituale acquisita attraverso le abluzioni e prevede la recita di versetti coranici e l'esecuzione di prosternazioni in direzione della Mecca. Sebbene la preghiera costituisca un obbligo, non tutti i musulmani e le musulmane sono

costanti nella pratica, pur continuando a considerarsi credenti e praticanti. Particolare importanza è data alla preghiera collettiva del venerdì, svolta in moschea sotto la guida dell'imam. In Marocco, dove ho svolto le mie ricerche fra il 2008 e il 2014, le famiglie si riuniscono dopo la preghiera collettiva per consumare da un piatto comune il cous cous, pietanza a base di grano con verdure e carne. A differenza degli uffici governativi, dei luoghi di lavoro privati, dei moderni supermercati che restano aperti, la maggior parte dei piccoli negozi chiudono dopo il sermone del venerdì o riaprono nel tardo pomeriggio. Si tratta di un momento di riposo, che alcune persone devote trascorrono pregando e recitando il Corano.

Il terzo pilastro è l'elemosina rituale (*zakāt*), effettuata con cadenza annuale per aiutare i poveri e i bisognosi, secondo modalità che variano da stato a stato. *Zakāt*, che etimologicamente evoca un atto di purificazione dall'avidità e dall'avarizia, di spogliazione dal superfluo, ricorda che ciò che si possiede nella vita terrena è dato da Dio. Non è considerata tanto un atto di compassione rivolta ai poveri e ai bisognosi, quanto un atto di culto verso Dio incentrato sull'idea di giustizia ed equità.

Con l'avvistamento della luna nuova nel mese lunare di Ramadan, nella "Notte del Destino" (*Laylat al-Qadr*), giorno in cui il Corano "scese" nell'animo del Profeta, inizia un periodo di "digiuno" (*ṣawm*) per i musulmani e le musulmane. Il quarto pilastro prevede la completa astensione da cibi, bevande, rapporti sessuali e fumo dall'alba al tramonto. Il mese di Ramadan introduce nella vita quotidiana una temporalità segnata da pietà e sacrificio, che nelle calde stagioni estive può essere molto faticosa. La motivazione centrale del digiuno è il perdono dei peccati da parte di Dio con lo scopo ultimo di essere accolti in Paradiso. Il digiuno è vissuto come un momento di purificazione e un'azione salutare per l'organismo, oltre che una pratica spirituale di autodisciplina che consente di sperimentare la fame e di avvicinarsi così all'esperienza dei poveri. Accanto alle motivazioni spirituali che contraddistinguono il digiuno, il Ramadan è un momento festoso in cui si gode del piacere della convivialità all'interno della famiglia e della comunità in cui si vive. Al calar del sole, le persone si riuniscono in casa per rompere il digiuno con un dattero, a cui segue un piccolo pasto a base di tè, speciali pietanze e dolci. Un secondo pasto, più abbondante, è consumato prima dell'alba. Al termine del mese di Ramadan è celebrato *ʻīd al-fitr*, detto anche *ʻīd saghīr* o "piccola festa", che segna il ritorno al normale ordine delle cose.

Il quinto pilastro è il pellegrinaggio (*ḥajj*) alla Mecca, centro dell'immaginario islamico e rituale per i credenti in tutto il mondo, prescritto almeno una volta nella vita ai musulmani e alle musulmane che ne abbiano la possibilità. Si svolge sempre fra l'ottavo e il dodicesimo giorno dell'ultimo mese del calendario islamico (*Dhu al-Hijjah*), col fine di purificare le anime dai peccati. Il pellegrinaggio è un rito articolato in diverse fasi, cariche di significati simbolici collegati alla storia di Abramo, che eseguì l'ordine divino di riedificare la Kaʻba, edificio preislamico di forma cubica situato al centro della Mecca, in cui è custodita la pietra sacra del

pellegrinaggio, e punto di riferimento della preghiera. Il decimo giorno si compie *ʿīd al-aḍḥā* ("festa del sacrificio"), detto anche *ʿīd al-kabīr* ("la grande festa") per ricordare il profeta Abramo, pronto a sacrificare il figlio Isacco a Dio, che lo sostituisce in extremis con un capro. Si tratta di uno dei momenti più importanti nel calendario islamico ed è celebrato ovunque anche dai musulmani e dalle musulmane che non sono in pellegrinaggio. Si articola in numerose varianti locali, ma l'idea centrale è la sottomissione incondizionata di Abramo alla volontà divina e la sostituzione dell'animale all'umano nel sacrificio fatto in nome di Dio. Una volta completato il sacrificio, i pellegrini ritornano alla Mecca. Prima di lasciare la città, alcuni credenti, soprattutto sciiti, visitano la tomba del profeta Muhammad a Medina. Il cambiamento di status del credente è segnato dall'acquisizione del titolo onorifico di "pellegrino" (*ḥajji*, *ḥajjia* per le donne).

Questa definizione di Islam, che ne individua i tratti e i culti principali, non ci aiuta ad avvicinarci alle esperienze quotidiane e alle interpretazioni, in costante cambiamento e non prive di ambivalenza, di quasi 1,9 miliardi di persone nel mondo. Come ha osservato John Bowen (2012), le persone non si limitano ad assolvere agli obblighi rituali in modo irriflessivo; pur seguendo regole e modelli condivisi, esercitano creatività e discrezionalità nella pratica del culto, nei modi di abbigliarsi e relazionarsi agli altri, nel dare significato al loro agire e nella relazione col divino, dando origine alla diversità che da sempre attraversa i mondi musulmani. Tramite lo studio comparativo di contesti specifici, l'antropologia documenta diversità e convergenze nei tanti modi di *vivere* l'Islam.

1.4 **Albori**

L'antropologia si avvicinò alle società musulmane solo a partire dagli anni sessanta del Novecento, un periodo in cui l'interesse della disciplina era rivolto alle culture considerate "esotiche" e alle religioni "primitive", mentre lo studio dell'Islam era lasciato agli orientalisti. Ci sono però alcune eccezioni, come l'antropologo britannico Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973), autore di ricerche in Sudan durante gli anni trenta che sono all'origine di classici sul pensiero magico degli Azande (1937) e sul sistema politico dei Nuer (1940). Durante l'amministrazione inglese della Cirenaica (Libia orientale), Evans-Pritchard (1949) studiò la *Sanūsiyya*, un ordine sufi fondato in Ciad da Muhammad ʿAlì Al-Sanusi nel 1837, mostrando come questa costituisse un'istituzione su vasta scala, con rotte commerciali transahariane che furono utilizzate per mobilitare i gruppi "tribali" contro l'occupazione coloniale italiana in Libia, base sociopolitica per la futura fondazione dello stato.

Gli antropologi che studiarono le società musulmane negli anni sessanta utilizzarono le nozioni di "grande tradizione" e "piccola tradizione"[5] per distinguere fra un Islam

ortodosso e scritturale prevalente nei contesti urbani e colti da un lato e le sue diverse varianti locali o sincretiche dall'altro. Individuare nelle forme localizzate di Islam presenti in società rurali e periferiche (ovvero nella cosiddetta "piccola tradizione") il proprio oggetto specifico d'indagine consentì all'antropologia di definire la propria identità disciplinare rispetto a una consolidata tradizione orientalista dedita allo studio della "grande tradizione". All'interno di questo quadro concettuale si mossero Ernest Gellner (1925-1995) e Clifford Geertz (1926-2006), i cui studi contribuirono a dare visibilità a un ambito di ricerca fino ad allora considerato marginale in antropologia.

Filosofo di formazione, Ernest Gellner si avvicinò all'antropologia britannica negli anni sessanta. Fu autore di numerose opere, fra cui *The Saints of Atlas* (1969), un'etnografia sui santi nell'Atlante marocchino, ma soprattutto in *Muslim Society* (1981) è palpabile l'influenza della distinzione fra "piccola tradizione" e "grande tradizione". Gellner (1981, p. 159) teorizzò l'Islam come "modello di ordine sociale" consistente in due "stili della vita religiosa" fra loro in costante tensione e opposizione: una grande variante, ortodossa, scritturale, moderna e urbana (il cosiddetto Islam "alto"), e una piccola variante periferica, tradizionale ed eterodossa (il cosiddetto "Islam popolare" o "basso"). Se Gellner era interessato al ruolo dell'Islam nel dare forma alla struttura sociale delle società musulmane, l'antropologo americano Clifford Geertz (1926-2006) cercò di comprendere l'Islam in termini di "cultura" e "significato" che variano in base al contesto. Per Geertz, il compito dell'antropologia è studiare la versione locale di un sistema simbolico attraverso l'analisi comparativa delle sue diverse manifestazioni. Geertz (1968, ed. orig.; 2008) confrontò le manifestazioni storiche dell'Islam in Marocco e in Indonesia come espressioni di diversi "stili culturali classici" – il "maraboutismo", incentrato sulla figura dei santi-guerrieri, e "illuminazionismo", legato a figure di una spiritualità orientata al contegno e alla riflessività, rispettivamente – mostrando come una concezione extratemporale della realtà fosse vissuta attraverso la specificità della cultura locale e degli sviluppi storici dei due paesi. Come conseguenza dell'incontro con l'egemonia coloniale, però, Marocco e Indonesia attraversarono quello che Geertz definì un "interludio scritturalista", ovvero un (ri)orientamento verso i testi scritti.

Secondo Daniel Martin Varisco (2005), né Geertz né Gellner elaborarono un'antropologia dell'Islam fondata su una conoscenza etnografica né teorizzarono l'Islam come oggetto di analisi, ma anzi contribuirono a oscurarlo: Geertz si limitò a *osservare* l'Islam in due contesti senza far emergere le voci delle persone, mentre Gellner rappresentò l'Islam come un'essenza immutabile, in cui il sistema segmentario[6] dà forma all'Islam nel villaggio, così come il Corano dà forma all'Islam nei contesti urbani. In questa fase, l'Islam, più che i musulmani, furono oggetto di una riflessione antropologica. Nonostante questi limiti, i lavori dei due autori mostrarono l'importanza dell'Islam e l'emergere di nuove sensibilità politiche in contesti di grande trasformazione legata alla presenza coloniale e alle dinamiche

postcoloniali, contribuendo a collocare lo studio dei mondi musulmani a pieno diritto nell'antropologia. Come Gellner e Geertz, gli antropologi che si dedicarono allo studio dell'Islam in contesti locali in quegli anni pubblicarono importanti ricerche su forme di religiosità ritenute distanti dall'ortodossia, senza però mettere in discussione l'associazione dell'antropologia con lo studio della "piccola tradizione".

1.5 **Un Islam o tanti Islam?**

In un articolo del 1977, Abdul Hamid El-Zein aprì una riflessione teorica intorno all'Islam come oggetto di indagine antropologica. El-Zein rifiutò l'opposizione fra "grande tradizione" e "piccola tradizione" sostenendo che non esiste un Islam ortodosso con le sue versioni locali, ma una pluralità di Islam culturalmente specifici. Poiché l'eterogeneità di credenze, istituzioni e pratiche rende impossibile delimitare i contorni dell'Islam, per El-Zein, è la nozione stessa di Islam che occorre pluralizzare per cogliere i molteplici "Islam locali" come uguali e relativamente indipendenti l'uno dall'altro. Altri autori sono intervenuti nel dibattito, fra cui Dale Eickelman, il quale ha suggerito di esplorare la "terra di mezzo" tra gli elementi universalistici dell'Islam e le pratiche osservate nei contesti locali.

Dopo la pubblicazione di El-Zein, una serie di eventi rese necessari nuovi strumenti per una comprensione globale dell'Islam. Da un lato, la rivoluzione in Iran (1979) collocò l'Islam sulla scena pubblica e politica come alternativa reale allo stato secolare e alla modernità occidentale, avviando un processo che, come vedremo, influenzò altri paesi musulmani. Dall'altro, Edward Said in *Orientalismo* (1978) avanzò una critica radicale a quel corpus di studi che aveva come oggetto le società mediorientali e l'Islam, denunciando le descrizioni essenzialiste e astoriche della cultura che anche l'antropologia aveva contribuito a creare. Sebbene poco giustificate, le critiche di Said all'antropologia hanno stimolato una riflessione sulla complicità della disciplina nella produzione di rappresentazioni dell'altro. Fondamentale fu anche il contributo dell'antropologia femminista che aveva cominciato non solo a documentare la vita delle donne oltre gli stereotipi, grazie all'accesso ai mondi femminili preclusi agli antropologi maschi, ma anche a problematizzare l'immagine delle società musulmane che lo sguardo dell'antropologia aveva creato privilegiando il punto di vista degli uomini adulti.

Particolarmente influente sugli sviluppi di un'antropologia dell'Islam fu l'intervento di Talal Asad. In *The Idea of an Anthropology of Islam* (1986), Asad riaprì il dibattito sulla definizione dell'Islam quale oggetto di indagine antropologica, proponendo un modo radicalmente nuovo di pensare la diversità presente nei mondi musulmani. Secondo Asad, l'Islam non è né una struttura sociale distintiva né un insieme eterogeneo di credenze, costumi e morali. Egli rifiutò la separazione fra Islam ortodosso e non ortodosso e fra piccola e grande tradizione e, ribaltando la

prospettiva degli antropologi che prima di lui aveva cercato di spiegare la pluralità dell'Islam, definì la pluralità come un tratto distintivo della tradizione islamica che non richiede alcuna spiegazione. Per elaborare un'antropologia dell'Islam Asad partì dal concetto di tradizione discorsiva, che include e si relaziona con il Corano e gli *ḥadīth*. Per Asad, una "tradizione discorsiva" è l'insieme dei modi in cui i musulmani e le musulmane fanno riferimento ai testi fondativi (Corano e Sunna), li dibattono e cercano di raggiungere un senso normativo della corretta pratica dell'Islam. La proposta teorica di Talal Asad consente di comprendere le diverse manifestazioni di Islam all'interno di un'unica "tradizione" sviluppatasi a partire dai testi religiosi. L'antropologia dell'Islam deve quindi studiare "le condizioni storiche che rendono possibile la produzione e il mantenimento di specifiche tradizioni discorsive, o la loro trasformazione – e gli sforzi dei praticanti di mantenere la coerenza" (p. 23). Essa non può ignorare i testi, né trascurare il modo in cui questi informano le pratiche descritte dai credenti come "islamiche". In questa prospettiva, "L'Islam è meglio compreso come un insieme di risorse e pratiche interpretative. Dalle risorse di testi, idee e metodi dell'Islam deriva la sensazione che tutti i musulmani partecipano a una tradizione a lungo termine e mondiale" (Bowen 2012, p. 3).

Gabriele Marranci (2008) ha criticato la definizione di Islam come tradizione discorsiva, con la sua enfasi sull'ortodossia, sostenendo che l'antropologia non deve partire dallo studio dell'Islam, ma dai musulmani, concentrandosi sulle emozioni e sui sentimenti che questi esprimono rispetto alla propria appartenenza religiosa. In quest'ottica, l'antropologia dell'Islam è una "mappa dei discorsi" che traccia come "'il *sentimento* di essere musulmani' è espresso, modificato dagli eventi e dall'ambiente, stabilito e ristabilito" (p. 8). Al di là delle critiche, l'idea di Islam come "tradizione discorsiva" ha ispirato influenti etnografie dei movimenti pietisti e islamici contemporanei, contribuendo all'emergere, agli inizi del nuovo millennio, di quella che John Bowen ha definito la "nuova antropologia dell'Islam". Questa nuova antropologia dell'Islam guarda al modo in cui le persone in diversi contesti si confrontano con i testi e i concetti islamici per dare senso alle pratiche religiose nella vita quotidiana.

SUNNITI E SCIITI

Sullo sfondo della notevole diversità che informa le credenze e le pratiche dell'Islam nel mondo, quella fra sunniti e sciiti è considerata la principale divisione. I sunniti si sono affermati gradualmente come la tradizione maggioritaria dell'Islam, che oggi comprende circa il 90% dei musulmani.
Prima di essere teologica, tale divisione fu conseguenza di una divergenza legata al significato dell'autorità politico-spirituale dell'Islam dopo la morte del Profeta. Muhammad, infatti, morì senza indicare chi avrebbe dovuto guidare la comunità

islamica. Secondo i sunniti, Abu Bakr fu dichiarato successore (*khalīfa*, "califfo") dai Compagni del Profeta con l'approvazione della comunità. Per gli sciiti, invece, in assenza di eredi maschi il Profeta designò come suo successore 'Ali ibn Abi Talib, suo cugino e genero, marito della figlia Fatima, che, in quanto della sua stessa famiglia, nonché persona pia e coraggiosa, poteva essere nominato imam. Gli sciiti nacquero così dall'evoluzione della "fazione di 'Ali" (*shi'at 'Alī*) e della sua discendenza.

Per i primi, che sostennero la legittimità del califfato, una successione diretta sarebbe stata espressione di una legge tribale che il Profeta aveva rigettato, mentre per i secondi, i califfi erano usurpatori allontanatisi dalla retta via. Questa divergenza diede origine a guerre civili e tensioni che ancora oggi percorrono le relazioni fra sunniti e sciiti.

Con il califfato di Abu Bakr (632-634) iniziò il periodo dei "califfi ben guidati", comprendente anche 'Omar (634-644), 'Uthman (644-656), il quale fu ucciso da un partigiano di 'Ali (656-660), che gli successe divenendo il quarto califfo.

Entrambe le tradizioni comprendono al loro interno movimenti distinti, che si riflettono in pratiche e interpretazioni differenti dell'Islam. Nello sciismo, le principali correnti sono zayditi, islameliti e duodecimani, ma esistono altre correnti minoritarie. A differenza dei sunniti, gli sciiti non credono che Muhammad concluda la profezia, ma attendono un nuovo ciclo profetico con il ritorno del dodicesimo imam, Muhammad al-Mahdi (l'imam nascosto), ritenendo che il Corano contenga un senso nascosto. Riguardo la concezione del potere e dell'autorità religiosa, gli sciiti pongono la guida della comunità nelle mani dell'imam come capo spirituale e religioso. Oggi gli sciiti duodecimani rappresentano il gruppo numericamente prevalente, presente in Iraq, Iran e India. La Repubblica islamica dell'Iran è l'unico paese la cui ideologia di stato è lo sciismo.

2. “RISVEGLIO ISLAMICO”

Negli anni cinquanta e sessanta del Novecento, i teorici della modernizzazione preconizzarono che i processi di urbanizzazione e la diffusione di una istruzione moderna avrebbero portato a un declino dell’importanza della religione. Nei mondi musulmani, al contrario, queste dinamiche hanno favorito un crescente interesse verso la conoscenza della teologia e della corretta pratica dell’Islam. L’accesso diretto alle fonti e la rottura con le precedenti tradizioni di autorità sono alcuni aspetti salienti del cosiddetto “revivalismo islamico” o, più precisamente, “risveglio islamico” (*al-saḥwa al-islāmiyya*), che caratterizza i mondi musulmani dagli anni settanta. Varie correnti sunnite, come il salafismo,[7] hanno promosso il recupero della tradizione scritturalista islamica e la critica alla modernità occidentale. Tali teologie riformiste, sebbene non siano intrinsecamente militanti, hanno ispirato anche movimenti politici come i Fratelli musulmani e gruppi militanti come i Taliban, Al Qaeda e l’ISIS. Il “risveglio islamico” però non si manifesta solo nell’emergere di un “Islam politico” (cfr. Roggero, *infra*, p. 71), ma anche in una sensibilità religiosa diffusa, promotrice di una riforma etica dal basso della società incentrata sul proselitismo (*da’wa*, letteralmente “chiamata”, “appello”). L’enfasi sulla conoscenza testuale e la corretta pratica, proposta dai gruppi salafiti, è diventata il modo preponderante di intendere un presunto Islam originario e non corrotto ma, più che un ritorno al passato, è il prodotto stesso della modernità.

Dal Marocco all’Indonesia, il “risveglio islamico” ha contribuito alla “re-islamizzazione” dell’individuo e della società, promuovendo la purificazione dalle pratiche definite “tradizionali” e la centralità della responsabilità individuale. In *Muslim Politics* (1996), Dale Eickelman e James Piscatori hanno tracciato una serie di sviluppi nei mondi musulmani che hanno favorito una “oggettivazione dell’immaginazione religiosa”, ovvero una maggiore riflessività sul proprio essere musulmani e musulmane. Secondo questi autori, con l’aumento dell’istruzione di massa e la diffusione di nuove tecnologie e prodotti mediali, si è verificata una frammentazione dell’autorità religiosa e una perdita del monopolio da parte dei tradizionali interpreti dell’Islam. Per quanto la riflessività sia da sempre parte delle pedagogie islamiche, diversi studi hanno documentato un crescente desiderio, dei

musulmani e delle musulmane a livello globale, di conoscere le corrette pratiche e i concetti islamici. Questo interesse è testimoniato dal proliferare di ristampe di testi classici, manuali, libricini e letteratura etica che forniscono indicazioni sulla corretta pratica religiosa, dando vita a un mercato islamico che comprende anche sermoni e recitazioni del Corano registrate su CD e cassette. Si sono moltiplicate associazioni religiose e gruppi di lettura del Corano nelle moschee, che per la prima volta coinvolgono anche donne. Su Internet sono nati siti web dedicati all'Islam, che offrono informazioni su come vivere la fede nella vita quotidiana. Nella televisione satellitare sono proliferati canali religiosi, dove carismatici predicatori invocano il ritorno a una moralità islamica e, come l'egiziano 'Amr Khaled, trasmettono insegnamenti per riconciliare la vita moderna con i principi islamici, con un forte accento sulla pietà e sull'etica personale. L'enfasi sulla dimensione dell'etica individuale (incentrata, ad esempio, sul rispetto degli obblighi rituali, l'adozione del velo per le donne, il rifiuto dello stile di vita occidentale e il rispetto di una distanza fra generi) segna un tratto specifico della produzione e della circolazione di gran parte di questi prodotti mediatici e pedagogici.

Questa riforma delle soggettività musulmane coinvolge il modo di abbigliarsi, il linguaggio e il comportamento nella vita quotidiana, i diversi modi di relazionarsi con persone di sesso opposto. Allo stesso tempo, l'adesione a forme di socialità "islamica" diviene cifra di un rinnovato sentimento religioso e di un costante richiamo alla presenza divina nel mondo. Cercare di comprendere il ruolo centrale che l'Islam occupa nella scena pubblica e politica dei paesi del Nord Africa e del Medio Oriente oggi impone non solo di prestare attenzione ai processi transnazionali che hanno favorito l'emergere di un Islam globale e de-territorializzato, ma anche di individuarne le genealogie storiche. Per fare questo, è utile ripercorrere i dibattiti sulla modernità che attraversarono i paesi arabi durante l'incontro storico con l'imperialismo europeo.

2.1 **Che genere di modernità?**

L'espansione coloniale in Nord Africa e in Medio Oriente fra la metà del XIX e l'inizio del XX secolo genererò una lacerazione profonda, scatenando trasformazioni socio-politiche cariche di contraddizioni che ancora oggi restano "nodi irrisolti" della storia di questi paesi (Roggero, *infra*, p. 24 e ss.). Da un lato, l'incontro-scontro con le potenze europee rese manifesto il divario esistente in termini di sviluppo tecnologico e progresso socio-economico; d'altra parte, stimolò dibattiti, circolazione di idee e processi di rinnovamento sociale, morale e politico. Alla fine del XIX secolo, sotto l'impatto delle retoriche coloniali che dipingevano l'Islam come un elemento anti-moderno, misogino e retrogrado, ma anche di un'atmosfera cosmopolita nutritasi degli intensi scambi culturali con l'Europa, si diffuse il

movimento riformista islamico, definito nella sua fase iniziale anche “modernismo islamico”. Intellettuali musulmani, come il persiano Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), l’egiziano Mohammed ‘Abdu (1849-1905) e il siriano Rashid al-Rida (1865-1935), sostennero la necessità di reinterpretare alcuni aspetti della religione per costruire una società musulmana moderna. Per contrapporsi al dominio politico e culturale europeo, essi ritenevano essenziale la “riforma” (*islāh*) della pratica religiosa, la modernizzazione della società e la ricerca del progresso scientifico-tecnologico. Al contempo, rovesciarono le retoriche coloniali che dipingevano l’Islam come il principale fattore di arretratezza e ignoranza, sostenendo che la situazione di degrado in cui versava la società era legata alle distorsioni di cui l’Islam era oggetto. Non solo consideravano l’Islam pienamente compatibile con la modernità, ma ritenevano che la rigenerazione del mondo musulmano fosse imprescindibile dal recupero di un Islam puro e originario. Situandosi all’interno delle medesime categorie egemoniche dei colonizzatori o sfidandone la logica dicotomica, intellettuali e attivisti aprirono spazi di dibattito e riforma nella definizione di una “modernità autentica”.

In questi dibattiti, la “questione femminile” acquisì un’inedita visibilità, intrecciandosi tanto alle retoriche di legittimazione del colonialismo, quanto al progetto nazionalista di modernizzazione e riforma della società islamica. Come ha mostrato Leila Ahmed (1995), il potere coloniale britannico fece ampio uso dell’idioma femminista di liberazione della donna per denunciarne l’oppressione nei paesi musulmani, sostenere l’inferiorità dell’Islam e legittimare le proprie politiche di dominio. La rappresentazione della donna musulmana rinchiusa nell’harem e nascosta dietro al velo incarnava, agli occhi dei colonizzatori europei, la natura retrograda delle istituzioni islamiche da cui le società arabo-musulmane avrebbero dovuto emanciparsi nel cammino verso la modernità. Leila Ahmed (1995) ricorda il caso esemplare di Lord Cromer, governatore britannico in Egitto dal 1884 al 1907, il quale fu sostenitore della liberazione delle donne musulmane e dell’abbandono del velo nelle colonie, mentre in Gran Bretagna fu uno dei fondatori del *Men’s League for Opposing Women’s Suffrage*, che osteggiò la concessione del diritto di voto alle donne. Intellettuali ed élite culturali legarono la modernizzazione della società al miglioramento della condizione femminile attraverso l’accesso all’istruzione delle donne, la riforma del matrimonio e delle relazioni fra generi e, in alcuni casi, l’abbandono del velo. All’interno della *nahḍa*, movimento intellettuale impegnato nella rinascita sociale e culturale del mondo arabo fra XIX e XX secolo, emersero le prime battaglie femminili incentrate sull’eguaglianza di genere, l’accesso all’istruzione, la rivendicazione di diritti e la partecipazione alla sfera pubblica da parte di donne di classe medio-alta, scrittrici e intellettuali siriane, egiziane, libanesi e palestinesi, come la libanese-egiziana Zaynab Fawwaz (1860-1914) o la scrittrice femminista e nazionalista egiziana Malak Hifni Nasif (1886-1918). I movimenti femministi che si svilupparono nel mondo arabo in questo periodo non furono un

prodotto dell'Occidente, ma frutto di incontri, scambi culturali e circolazione di idee sull'emancipazione femminile attraverso le due sponde del Mediterraneo. Anche intellettuali e riformisti uomini come Muhammed Abdu e Qasim Amin (1863-1908) presero parte al dibattito. In *La liberazione della donna* (1889), Amin immaginò le donne istruite come mogli e madri, (ri)produttrici del progresso della nazione; egli sostenne l'istruzione femminile, la riforma delle leggi sulla poligamia e il divorzio, e raccomandò l'abbandono del velo come primo passo verso lo sviluppo del mondo musulmano e l'ingresso nella modernità. Questo libro suscitò accesi dibattiti non solo fra i conservatori, ma anche fra le donne istruite dell'epoca, come Nasif, la quale difese fermamente il diritto di scelta delle donne.

A inizio Novecento, in tutto il mondo arabo, la questione dell'emancipazione femminile si intrecciò alle tematiche del nazionalismo e della liberazione dal dominio coloniale. Dapprima in Egitto e successivamente in Iran, Turchia e Tunisia, il dibattito sul velo attraversò il mondo musulmano al punto che la storica Renata Pepicelli (2012) ha definito il Novecento come il "secolo dello svelamento". Lo svelamento delle donne musulmane, che prese avvio nei primi due decenni del secolo scorso, fra gli anni venti e quaranta diventò la norma fra le classi medio-alte. In Turchia, Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), primo presidente della nascente repubblica turca (fondata nel 1923), bandì la poligamia, promosse l'istruzione e la parità dei sessi in materia di divorzio e garantì alle donne diritti impensabili nell'Europa dell'epoca. L'obiettivo era la modernizzazione della società attraverso la riforma del ruolo della donna e delle relazioni di genere. La modernità doveva essere visibile anche attraverso l'abbandono degli abiti tradizionali dell'Impero ottomano, come il *fez*, copricapo maschile simbolo di distinzione sociale e di classe, e il velo per le donne.

Dopo il colpo di stato del 1921 in Iran, Reza Shah (1919-1980), iniziatore della dinastia Pahlavi, diede avvio a un progetto di costruzione di uno stato nazione moderno e occidentalizzato. Nel 1936, vietò l'uso del velo in pubblico, un gesto sostenuto dalle élite, ma interpretato dalle classi medie e popolari come una riforma imposta dall'alto. Non mancarono posizioni critiche rispetto all'abbandono del velo, come quelle nate in seno ai movimenti islamisti, come i Fratelli musulmani (*al-ikhwān al-muslimūn*), fondato nel 1928 in Egitto da Hasan al-Banna (1906-49), che predicavano il rifiuto dell'influenza occidentale e il ritorno all'Islam per la creazione di una vera società islamica (cfr. Roggero, *infra*, pp. 72-73). Mentre alcune femministe musulmane scoprivano il proprio viso come segno di modernità, attiviste islamiche come Zaynab al-Ghazali (1917-2005), fondatrice dell'associazione *Donne musulmane*, si opposero all'emulazione dello stile di vita e dell'abbigliamento delle donne occidentali in nome di un ritorno al vero Islam come unica cornice all'interno della quale migliorare la condizione femminile.

Come ha osservato l'antropologa Ruba Salih (2008), ripercorrere questi dibattiti consente di tracciare, oltre le dicotomie Oriente *versus* Occidente, le complesse

genealogie di idee che riecheggiano nei discorsi e nelle politiche culturali dei leader dei movimenti islamisti e revivalisti contemporanei. A differenza dei riformisti islamici tra XIX e XX secolo, che aspiravano a dimostrare la compatibilità dell'Islam con le scienze moderne attraverso la purificazione dalle pratiche "tradizionali", fra i pensatori del "risveglio islamico", come vedremo, vi è il rifiuto della modernità occidentale e del modello di sviluppo che essa implica. Il ritorno del velo è senza dubbio uno dei tratti più visibili di questo risveglio.

2.2 **Il nuovo velo**

Fino agli anni sessanta e settanta del Novecento, i dibattiti sulla modernizzazione dei paesi musulmani avevano promosso un progressivo abbandono del velo e l'adozione di abiti occidentali. Con la rinascita dell'Islam come forza spirituale e politica, si è assistito invece a un ritorno del velo, dapprima all'interno dei circoli islamisti, poi come più ampio fenomeno sociale che attraversa i mondi musulmani e l'Occidente. Sherifa Zuhur e Fadwa El Guindi hanno messo in relazione l'emergere del velo nelle grandi città egiziane e la nascita dei movimenti islamisti con le dinamiche legate alla disfatta nel conflitto israelo-palestinese del 1967, interpretata come una punizione divina per la perdita di valori morali, e alla successiva vittoria nella guerra di Ramadan (1973). In quel periodo, i Fratelli musulmani cominciarono a promuovere l'adozione del velo e del "vestito islamico" (*al-ziyy al-islāmī*), un abito dallo stile austero, fatto a mano dalle attiviste religiose, con l'intento di apparire come una divisa che annulla le differenze tra classi sociali e favorisce un Islam transnazionale. Sherifa Zuhur (1992) ha mostrato che furono soprattutto le giovani studentesse universitarie urbanizzate a indossare l'*hijab* moderno e il vestito islamico non solo come scelta morale individuale, ma come simbolo di autenticità culturale. Queste giovani donne adottarono un comportamento conservatore rispetto alle relazioni di genere come parte di uno stile di vita islamico moderno contrapposto al modello secolare e occidentale promosso dalle politiche statali. L'adozione del velo consentiva loro di accedere allo spazio pubblico, all'istruzione universitaria e alle professioni affermando una nuova idea di donna virtuosa.

Diversamente dall'Egitto, in Iran il velo fu imposto dalla nascente Repubblica islamica nel 1979 dopo decenni di politiche di svelamento delle donne. Al ritorno dall'esilio, lo *ayatollah* Komeyni guidò una rivoluzione popolare che depose la monarchia Pahlavi sostituendola con una Repubblica islamica fondata su una rigida interpretazione sciita della *sharī'a* e sulla ricerca di un'indipendenza dalle potenze straniere. Con l'ascesa del clero sciita al potere, lo stato avviò un processo di "islamizzazione" del diritto e della società, con alcune importanti conseguenze per le donne. Alla fine degli anni settanta e nei decenni successivi, con la rinascita di correnti riformiste e di formazioni politiche radicali, l'Islam divenne la principale

alternativa al modello di sviluppo occidentale e forza di opposizione ai regimi autoritari in Nord Africa e Medio Oriente, divenendo oggetto di repressione politica.

In Marocco, la diffusione di uno stile di abbigliamento islamico risale agli anni ottanta, con l'emergere di movimenti islamisti all'interno delle scuole e delle università, che iniziarono a competere con l'ideologia socialista allora predominante. Anche in questo caso, erano le giovani donne istruite a scegliere, consapevolmente e spesso contro il volere della famiglia, di indossare il velo. L'abito islamico si declinò qui in due versioni principali: la moda islamica ispirata alla rivoluzione iraniana (la giacca lunga da donna abbottonata sul davanti, con un paio di pantaloni lunghi e ampi) e l'*hijab* e la tipica *jellaba* marocchina. Queste giovani donne si ritrovavano a studiare la religione negli spazi privati delle case e proponevano nuove politiche di genere.

Il "ritorno" del velo nei mondi musulmani contemporanei non è dunque un ritorno al passato, quanto piuttosto un fenomeno nuovo, un modo radicalmente differente di intendere l'indicazione islamica di vestire in maniera modesta, nascondendo le forme femminili. Velarsi, come atto deliberato e consapevole, si configurava come un potente simbolo di una modernità alternativa a quella occidentale, una modernità che coniugava l'avanzamento tecnologico e la conoscenza scientifica con la religiosità e la modestia.

A partire dagli anni novanta, l'adozione del velo e di un abbigliamento modesto si è diffusa anche al di fuori dei circoli islamisti, coinvolgendo diversi strati delle società musulmane. Queste trasformazioni hanno profondamente colpito l'opinione pubblica suscitando dibattiti non solo nei paesi occidentali ma anche nel mondo arabo. Fadwa El Guindi (1999) ha interpretato l'adozione del velo e di codici di comportamento modesto come una forma di resistenza al dominio culturale occidentale, Leila Ahmed (1995) come il desiderio di combinare una rinnovata religiosità con la volontà di perseguire l'istruzione e una carriera; per Arlene MacLeod (1991), velarsi permette alle donne di gestire le contraddizioni generate da ruoli di genere considerati in conflitto fra loro, come quello di madre/moglie e quello di lavoratrice. Queste spiegazioni sono state criticate da Saba Mahmood, la cui analisi, come vedremo nelle prossime pagine, ha fornito una lettura decisamente innovativa della pratica del velo.

2.3 **Soggetti virtuosi**

Agli inizi del Duemila, il lavoro di Saba Mahmood (2005) e Charles Hirschkind (2006) ha proposto un'interpretazione radicalmente nuova delle pratiche religiose e delle forme di soggettività che prendono forma all'interno del "risveglio islamico". Entrambi allievi di Talal Asad, Mahmood e Hirschkind hanno svolto le loro ricerche in Egitto durante la metà degli anni novanta. Charles Hirschkind, in particolare, ha

esaminato la produzione di audiocassette di “sermoni” (*khuṭbah*) di noti predicatori musulmani e la loro circolazione in alcuni quartieri popolari del Cairo, mentre Saba Mahmood ha seguito i movimenti di donne che partecipano ai gruppi di lettura e studio del Corano nelle moschee cairote. Per i due autori, le forme di vita che emergono dal “risveglio islamico” non possono essere spiegate all’interno del paradigma secolare-liberale che domina il dibattito pubblico, ma necessitano di diverse chiavi di lettura e linguaggi.

I sermoni studiati da Hirshkind costituiscono una forma popolare di media islamici che ha avuto grande diffusione in Medio Oriente fra la fine degli anni sessanta e l’inizio degli anni settanta. Nell’immaginario occidentale, i sermoni sono percepiti come simbolo dell’indottrinamento e del fanatismo islamico. La stretta associazione fra sermoni ed estremismo religioso nasce all’epoca della rivoluzione iraniana (1979), quando la diffusione di quelli dell’ayatollah Khomeini contribuì alle mobilitazioni che portarono al rovesciamento dello scià. La pericolosità della circolazione incontrollata dei sermoni riemerse nel dibattito mediatico con il caso del leader islamista egiziano *shaykh* Omar Abd al-Rahman, condannato per cospirazione con i musulmani radicali nell’esplosione di un furgone bomba nel parcheggio al World Trade Center nel 1993. Prendendo le distanze da questo immaginario, Hirschkind mostra come ascoltare sermoni sia una pratica quotidiana per gli abitanti dei quartieri popolari del Cairo: li ascolta il tassista mentre guida nel traffico metropolitano, così come la casalinga mentre prepara l’impasto per il pane. Sebbene i sermoni non siano privi di contenuti politici, non promuovono un’azione militante o il rovesciamento dello stato, quanto piuttosto un progetto di riforma etico-morale dell’individuo e della società. Più che uno strumento di propaganda politico-religiosa, per Hirschkind, le cassette di sermoni rappresentano “l’architettura acustica” di una sensibilità etica che contribuisce a dare forma alla morale e alla politica dei paesi mediorientali. Questi media sonori, che oggi sono diffusi anche su piattaforme digitali come YouTube, sono importanti non solo perché divulgano idee religiose, ma soprattutto perché suscitano sentimenti di devozione coinvolgendo il corpo nella sua interezza attraverso l’ascolto, la gestualità e il movimento. In questa prospettiva, ascoltare diviene un’operazione purificatrice dell’anima finalizzata a rafforzare la volontà di coltivare un sé virtuoso.

L’attenzione alla formazione etica del sé è centrale anche nel lavoro di Saba Mahmood. In *Politics of Piety* (2005), Mahmood analizza un movimento che coinvolge donne con diversi retroterra socioeconomici che si incontrano, dapprima a casa e poi nelle moschee, per organizzare lezioni incentrate sulla lettura del Corano e sullo studio degli *ḥadīth* (fatti e detti del Profeta). Si tratta di un fenomeno nuovo nella storia dei paesi musulmani, che vede per la prima volta le donne acquisire autorità religiosa e penetrare in spazi tradizionalmente maschili. L’intento di Mahmood, però, non è ricercare un potenziale liberatorio, quanto piuttosto rendere intellegibili i desideri e le aspirazioni delle donne che supportano un movimento

islamista che le subordina a una visione neo-ortodossa dell'Islam. Per affermare la loro presenza in spazi in precedenza riservati agli uomini, infatti, le donne usano linguaggi che sono radicati in discorsi che hanno storicamente assicurato la loro subordinazione all'autorità maschile. Per sciogliere questo apparente paradosso, Mahmood frequenta le moschee dove le donne insegnano ad altre donne i fondamenti della corretta pratica religiosa, ma soprattutto a coltivare la pietà, la condizione di essere vicine a Dio. Per diventare soggetti virtuosi, le donne coltivano stati interiori come la pazienza, la timidezza e il timore di Dio, e adottano pratiche corporee come l'utilizzo dell'*hijab*, che impongono un comportamento orientato al valore islamico della modestia (*hayā*), ovvero alla timidezza e al pudore nel vestire, nel parlare o nella condotta. Rifiutando interpretazioni del velo e dell'abbigliamento islamico come una forma di resistenza, di protezione, o di espressione di un "corpo morale", Mahmood mostra come questi siano parte integrante di un insieme di pratiche corporee devozionali attraverso cui le donne costruiscono se stesse come soggetti pii e virtuosi.

Per Mahmood, simili forme di autodisciplina corporale e spirituale non possono essere spiegate nella cornice della teoria femminista e del pensiero secolare-liberale, in cui la "capacità di azione" (*agency*) è teorizzata come l'atto di resistenza o sovversione delle norme sociali e patriarcali. Per essere comprese nei loro propri termini, esse vanno situate all'interno di una specifica tradizione discorsiva islamica incentrata sulla nozione di soggetto sottomesso alla volontà divina. L'analisi di Mahmood offre un contributo teorico fondamentale alla comprensione del soggetto virtuoso del revival islamico, che interroga il presupposto dell'esistenza di un *naturale* desiderio di libertà che spingerebbe le donne a ribellarsi all'autorità religiosa e patriarcale. Con le loro pratiche di autodisciplina, le donne pietiste non aspirano a sovvertire le norme; al contrario, sottomettendosi a una serie di norme islamiche, coltivano attivamente sentimenti e disposizioni etiche che le rendono agenti morali responsabili a pieno titolo, piuttosto che estensioni delle loro famiglie come figlie o mogli obbedienti. Più in generale, la prospettiva inaugurata da Saba Mahmood e Charles Hirshkind consente di cogliere il punto di vista di donne e uomini che aderiscono al "risveglio islamico", mostrando la coerenza e l'intenzionalità che anima pratiche devozionali e mondi di vita in cui il soggetto si costruisce nella sottomissione alla legge divina.

2.4 **Femminismi islamici**

L'attivismo delle donne nelle moschee, nei partiti islamisti, nell'associazionismo religioso o nelle sfere sociali quotidiane tramite l'organizzazione di corsi di alfabetizzazione e di attività a sostegno dei poveri e dei bisognosi, ha acquisito grande visibilità, contribuendo a riposizionare l'Islam nello spazio pubblico in Nord

Africa e nel Medio Oriente. Accanto all'emergere di inedite forme di attivismo femminile all'interno dei movimenti islamisti, uno dei fenomeni che ha catturato l'attenzione di studiosi e studiose è stato l'affermarsi di un "femminismo islamico" fra la fine degli anni ottanta e gli inizi degli anni novanta. Se, da un lato, il femminismo islamico si situa in una lunga storia di attivismo e di movimenti femministi sorti nel mondo arabo alla fine dell'Ottocento, cui si è solo accennato in precedenza, dall'altro, esso presenta importanti elementi di discontinuità. Con questo termine si indentificano generalmente movimenti e posizioni estremamente eterogenei, al cui interno si collocano attiviste, teologhe e intellettuali che, da diverse prospettive, rivendicano maggiori diritti per le donne nella cornice di una lettura alternativa dei testi sacri. Alcune studiose e attiviste, però, considerano la nozione stessa di "femminismo islamico" un ossimoro o non si riconoscono in essa, preferendo parlare di "movimenti delle donne musulmane".

Questi movimenti, emersi in un contesto postcoloniale segnato dall'affermarsi di interpretazioni restrittive delle fonti sacre, recuperano un messaggio di eguaglianza fra generi all'interno della rivelazione coranica per promuovere una riforma sociale, politica e giuridica della società. Benché esistano diverse posizioni, le femministe islamiche condividono una presa di distanza dai femminismi laici e la ricerca di un percorso di emancipazione all'*interno* della religione, basato sul lavoro di studio, interpretazione e ricerca sulle fonti (*ijtihād*) del Corano e degli *ḥadīth*. La sociologa marocchina Fatima Mernissi, l'accademica afro-americana Amina Wadud, la storica di origine egiziana Leila Ahmed, l'antropologa ed esperta di giurisprudenza iraniana Ziba Mir-Hosseini sono solo alcuni dei più noti esempi di studiose che hanno recuperato figure autorevoli di donne all'interno dell'Islam e criticato letture patriarcali dominanti della legge e della società attraverso una esegesi critica di testi sacri e lo studio delle fonti storiche. Operando un ribaltamento delle rappresentazioni coloniali e neo-coloniali che individuano nell'Islam la causa principale della subordinazione femminile, l'impresa intellettuale delle femministe islamiche è animata dall'idea che i diritti delle donne siano garantiti dagli albori dell'Islam, ma che siano rimasti inascoltati a causa di secoli di interpretazioni patriarcali e restrittive sostenute dalle élite maschili dominanti. Sulla base di una rilettura del Corano, le femministe islamiche hanno rivendicato l'uguaglianza di genere e la trasformazione di istituzioni e leggi patriarcali.

Dal femminismo islamico così definito, che si può collocare all'interno di un movimento riformista e progressista, si discostano le attiviste dei movimenti islamisti, le quali collocano percorsi di emancipazione femminile nel quadro della creazione di uno stato islamico o di uno stato ispirato a principi islamici. Queste attiviste islamiste non rivendicano l'uguaglianza fra i generi, ma l'equità, in quanto ritengono che la diversità biologica fra uomini e donne si traduca in diritti e ruoli distinti e complementari. Diversamente dalle femministe islamiche che spesso non portano il velo, pur affermando il diritto delle donne di scegliere se indossarlo, le islamiste

indossano l'*hijab* come elemento di sottomissione a Dio e, al contempo, di rottura con la società patriarcale che vorrebbe vincolarle in uno spazio privato e nell'ignoranza. Per esempio, Nadia Yassine, figlia dello *shaykh* Abdessalam Yassine (1928-2012) fondatore di Giustizia e Spiritualità (*al-'Adl wa l-ihsān*), uno dei più importanti movimenti politici islamisti in Marocco, ha iniziato alla fine degli anni novanta a imporre un'agenda di genere all'interno del movimento. Prendendo le distanze dalla definizione di femminista islamica, Nadia Yassine ha criticato il modello di sviluppo promosso dall'Occidente imperialista, così come i movimenti islamisti più conservatori, per rivendicare un ruolo attivo delle donne nella società musulmana. Per Yassine, il miglioramento della condizione femminile nei paesi musulmani è indissolubilmente legato alla piena realizzazione della società islamica retta dalla *sharī'a*.

Come ha osservato Ruba Salih (2008), l'emergere di un femminismo islamico, nelle sue molteplici declinazioni, non deve essere inteso come percorso di emancipazione culturalmente più autentico e incontaminato rispetto ad altre pratiche e discorsi, come ad esempio il femminismo laico, che, come abbiamo accennato, è presente da oltre un secolo nei mondi arabi. Sebbene questi movimenti tendano a rappresentarsi in termini di rottura con il femminismo inteso come forma di imperialismo culturale, la loro complessa genealogia, fatta di scontri e scambi culturali, delinea un processo storico al cui interno si intrecciano dinamiche coloniali e postcoloniali in Europa e nel mondo arabo-islamico.

HIJAB

Il termine arabo *hijab* è generalmente tradotto in Occidente come "velo", sebbene il suo campo semantico includa più ampi significati, quali "tenda" e "schermo", intesi come protezione, separazione spaziale e visuale. Nel Corano, il termine *hijab* compare sette volte indicando ciò che separa e protegge, ma non con il significato specifico di copricapo femminile. Identificare un obbligo islamico di velarsi nel Corano non è scevro da complessità: diversi versi coranici sono invocati sia da coloro che sostengono l'obbligatorietà del velo sia da coloro che ritengono manchi una chiara prescrizione in merito. Al di là delle diverse interpretazioni e posizioni su questa obbligatorietà, che resta oggetto di dibattito, è utile evidenziare che ciò che in Occidente è chiamato "velo" non rende giustizia alla complessità di un fenomeno che varia profondamente nella foggia, nei materiali, nei significati, nelle pratiche e nei contesti di utilizzo. Oltre alla dimensione materiale, il termine *hijab* evoca disposizioni interiori e comportamenti legati alla modestia, all'autocontrollo e all'evitazione dello sguardo altrui.
Oggi si tende a identificare l'*hijab* con un particolare tipo di velo islamico che riveste la testa, i capelli, le orecchie e il collo lasciando scoperto il volto e che può essere di vari colori e tessuti. Tuttavia, esso è solo uno dei tanti tipi di copricapo

usati nei paesi musulmani, fra i quali i più noti sono: *chador*, *khimār*, *niqāb* e *burqa*. In particolare, il *chador* è un tessuto spesso che avvolge la testa, le spalle e il corpo fino ai piedi, lasciando il viso scoperto (l'obbligo di velarsi è stato imposto in Iran nel 1979, ma alcune donne iraniane prediligono veli più leggeri). Il *khimār* è un lungo mantello che copre il capo, le spalle e la parte superiore del corpo lasciando il viso scoperto. Il *niqāb* è un velo che copre il volto lasciando scoperti gli occhi, mentre il burqa è un ampio copricapo usato in Afghanistan e in Pakistan che riveste il corpo femminile dalla testa a piedi, celando il viso e gli occhi con una struttura di stoffa reticolare. Come si evince da questi esempi, il termine "velo" ingloba al suo interno vocaboli indicanti differenti tipologie di copricapo e stoffe che coprono il volto, ma anche differenti pratiche, che esprimono contestualmente significati diversi in termini di provenienza, religiosità, classe e status. Da oltre un secolo, il "velo" è al centro di dibattiti che rivelano le diverse politiche di genere e identitarie che investono i corpi femminili e che le donne stesse mobilitano per affermare la propria religiosità, coltivare un sé morale o rivendicare la propria presenza nello spazio pubblico.

3. ISLAM E VITA QUOTIDIANA

La prospettiva delineata da Saba Mahmood e Charles Hirschkind ha stimolato un grande interesse verso le pratiche religiose di autodisciplina all'interno dell'Islam salafita. Numerosi sono stati anche gli autori e le autrici che, in dialogo critico con il lavoro dei due studiosi, ne hanno evidenziato i limiti, continuando a stimolare per oltre un decennio un vivace dibattito che ha fatto emergere diverse prospettive sulle soggettività musulmane e sui modi di vivere l'Islam che non si inscrivono nel paradigma del "soggetto virtuoso".

Nell'introduzione a *Islam, Politics, Anthropology* (2009), Benjamin Soares e Filippo Osella hanno sostenuto che la "svolta pietista" in antropologia, pur favorendo una miglior comprensione delle pratiche dei musulmani devoti, ha finito col restituire una visione della religione come sistema totalizzante. Per questi autori, invece, l'autodisciplina costituisce solo una parte delle preoccupazioni dei musulmani e delle musulmane, le cui sensibilità religiose coesistono in modo più o meno coerente con estetiche, appartenenze e aspirazioni molteplici. Questo aspetto emerge anche in *An Islam of Her Own* (2011), in cui Sherine Hafez esamina i desideri e la soggettività delle donne attiviste che partecipano all'associazione di volontariato al-Hilaln in Egitto. Criticando la netta distinzione fra religioso e secolare che attraversa il lavoro di Saba Mahmood, Hafez mette in evidenza come i desideri delle donne dei movimenti islamisti non prendano forma solo all'interno di un percorso di autodisciplina e non possano pertanto essere compresi prestando attenzione unicamente alla pratica religiosa. Secondo Hafez, un modello teorico come quello proposto da Mahmood, che presuppone un soggetto religioso preesistente, impegnato in una continua modellazione di sé, ignora la complessità e l'eterogeneità dei desideri che animano le donne da lei incontrate. Siamo di fronte a un diverso modo di pensare le soggettività del "risveglio islamico" che, per Hafez, non possono essere racchiuse all'interno di un unico paradigma, ma vanno collocate in processi sociali e storici più ampi. Diversamente da Saba Mahmood, che definisce la formazione del soggetto virtuoso come un processo di incorporazione di una "tradizione discorsiva", Hafez situa i desideri e le soggettività delle donne da lei incontrate nella trama complessa della vita quotidiana, dove si mescolano le eredità del colonialismo, i processi di

modernizzazione e secolarizzazione, ognuno dei quali presuppone forme eterogenee di soggettività e di desiderio.

Altri antropologi e antropologhe hanno mostrato come le persone che si autodefiniscono musulmane creino le loro soggettività abitando molteplici orizzonti morali, emotivi ed estetici che non necessariamente cercano di legittimare secondo una tradizione discorsiva islamica. Per esempio, Magnus Marsden (2006) ha illustrato come, in un villaggio al confine fra Pakistan e Afghanistan, il desiderio dei suoi interlocutori di condurre una vita secondo l'Islam coesistesse con altre estetiche e sensibilità legate all'importanza che la musica, la poesia, la danza, il viaggio e una buona istruzione rivestono nella cultura locale, che resta fortemente influenzata dalla presenza vitale della tradizione sufi, ovvero la corrente mistica dell'Islam (vedi capitolo 5). Nonostante l'influenza dei movimenti revivalisti incentrati sul ritorno a un Islam purificato, le persone non sono soggetti passivi, ma decidono in modo critico e riflessivo quale posto la religione debba occupare nelle loro vite, spesso rivendicando diversi modi di vivere l'Islam rispetto a quello promosso dai gruppi salafiti. Più in generale, il lavoro di Marsden invita a cogliere le molteplici forme di religiosità presenti all'interno di diverse articolazioni della tradizione islamica, che non sono riducibili all'orientamento salafita-riformista del "risveglio islamico" oggi preponderante nei mondi musulmani.

Questo è un punto importante su cui ritorneremo nella parte finale di questa sezione. Per il momento, è utile sottolineare come il paradigma della formazione del soggetto virtuoso colga bene le pratiche e i desideri degli attivisti religiosi, ma finisca col restituire un'immagine troppo statica e coerente delle soggettività musulmane, che trascura la complessità, l'ambivalenza e le tensioni che caratterizzano la vita quotidiana delle persone in carne e ossa. Oltre a proporre una visione più diversificata dei mondi musulmani, le prospettive attente alla complessità dei mondi di vita delle persone comuni mostrano come il quotidiano possa emergere quale luogo in cui diverse etiche e sistemi di valori si scontrano.

3.1 **Soggetti ambivalenti**

Una delle voci più interessanti all'interno del dibattito sulle soggettività musulmane contemporanee è quella dell'antropologo finlandese Samuli Schielke. Come Saba Mahmood, Schielke ha svolto le sue ricerche in Egitto a partire dai primi anni duemila, sia in grandi città come Alessandria e Il Cairo sia in contesti rurali, ma senza concentrarsi esclusivamente sugli attivisti salafiti. Secondo Schielke (2009) "c'è troppo Islam nell'antropologia dell'Islam", ovvero c'è una tendenza negli studi antropologici sull'Islam a focalizzarsi eccessivamente sugli attivisti dei movimenti salafiti e sull'autodisciplina che rischia di oscurare le pratiche, i desideri e le soggettività di persone che, pur considerandosi credenti, non partecipano o non si

identificano con questi gruppi. La maggior parte degli interlocutori di Schielke sono musulmani ordinari, ragazzi e giovani uomini che cercano perlopiù di comportarsi in maniera devota. Pur non essendo attivisti in gruppi salafiti, essi associano la visione di Islam purificato che questi promuovono con il modello di perfezione religiosa a cui tendere. Si sforzano di rispettare i cinque pilastri dell'Islam, ma allo stesso tempo perseguono un ideale di amore romantico che sfida le norme morali e di genere della società in cui vivono. Cercano di essere responsabili nei confronti delle proprie famiglie e desiderano trovare un lavoro stabile, ma spesso l'impossibilità di raggiungere la stabilità e il benessere economico li spinge a sognare una vita diversa nell'altrove della migrazione. Fra questi giovani, alcuni hanno provato a seguire un percorso all'interno di un gruppo salafita ma, dopo aver sperimentato insuccessi e frustrazioni, ne sono usciti.

Secondo Schielke, lo studio dell'etica e della morale islamica non deve partire dalla ricerca della coerenza e della perfezione, quanto piuttosto dell'ambivalenza che caratterizza le trame complesse della vita quotidiana. Guardare ai conflitti, alle ambiguità, ai doppi standard di comportamento come momenti costitutivi della pratica delle norme può offrire, secondo Schielke, una visione più completa del modo in cui le persone vivono l'Islam nella vita di tutti i giorni. In quest'ottica, la pietà e il consumismo, la ricerca della stabilità lavorativa e del benessere, dell'amore prematrimoniale e del divertimento sono parte integrante dei diversi "registri morali", coesistenti e talvolta in contraddizione fra loro, che le persone mobilitano per orientarsi e dare senso alla propria vita. Le persone usano "registri morali" senza necessariamente sottoscriverli in modo sistematico o vivere in accordo con un sistema coerente di valori come potrebbe essere il salafismo contemporaneo, ma piuttosto muovendosi contestualmente fra diversi sistemi morali che abitano i loro mondi quotidiani.

Il lavoro di Schielke è importante perché mostra come, nella sua attuazione concreta, la coerenza ideale di un progetto di riforma etica come quello promosso dal "risveglio islamico" possa collidere con altri legami affettivi e desideri, valori e ideali che le persone non sempre cercano di legittimare secondo una tradizione discorsiva islamica o che non sono a essa riconducibili. Nella vita dei suoi interlocutori, la presenza di "registri morali" concorrenti genera conflitti etici, ma anche riflessività, che è alla base delle scelte morali e dei ragionamenti etici. Partire dallo studio di questi conflitti e ambivalenze può contribuire, secondo Schielke, a restituire la complessità che caratterizza le traiettorie biografiche e i modi in cui le persone vivono l'Islam nei mondi musulmani contemporanei.

Questa prospettiva è stata criticata da Nadia Fadil e Mayanthi Fernando (2015), le quali hanno sostenuto che gli autori concentrati su un "Islam quotidiano" propongono, implicitamente o esplicitamente, una visione del "quotidiano" come luogo di resistenza e creatività, in contrapposizione all'Islam ortodosso. In realtà, la ricchezza etnografica e le sfumature teoriche di questi studi non propongono una

netta opposizione tra lo studio della pietà e della condotta morale secondo i precetti del salafismo da un lato, e il cosiddetto "Islam quotidiano" dall'altro. Lungi dall'essere un dibattito monolitico, quello nato intorno al rapporto fra Islam e vita quotidiana è una conversazione tra antropologi e antropologhe che investe il ruolo del quotidiano in relazione ai testi islamici e alle tradizioni discorsive, quanto i tentativi di definire l'Islam come oggetto di indagine antropologica. Intervenendo in questo dibattito, Lara Deeb (2015) ha proposto di pensare alla relazione fra Islam quotidiano e normatività, non come aspetti contrapposti, ma come diverse interpretazioni della moralità (incluse, ma non solo, quelle religiose) che emergono in relazione a diverse questioni, dal digiuno all'amore prematrimoniale. La prospettiva delineata da Lara Deeb invita a esplorare i modi in cui le persone in carne e ossa abitano immaginari apparentemente distanti fra loro, e fanno riferimento all'Islam per dare senso alla coesistenza di diversi desideri e aspirazioni. Seguendo questo invito, le prossime pagine mostrano come la devozione religiosa non escluda necessariamente la ricerca del piacere e del desiderio, vissuto in modo *halal* ("permesso", "lecito"), concentrandosi sulla moda, il divertimento e l'immaginazione dell'altrove.

3.2 **Etica ed estetica dei corpi**

Dal Marocco all'Indonesia, un fenomeno che ha catturato l'attenzione delle studiose e degli studiosi dei mondi musulmani è l'emergere di una "moda islamica" o "moda modesta". Come abbiamo visto, dagli anni settanta e ottanta del secolo scorso un numero crescente di donne e giovani donne negli ambienti urbani ha adottato il "nuovo velo" e l'abito islamico come forme di anti-moda, che contribuiscono a coltivare la modestia femminile, mentre gli uomini devoti hanno fatto crescere le loro barbe e scelto l'utilizzo di tuniche come parte integrante della loro partecipazione al "risveglio islamico". Con la diffusione del velo oltre i circoli islamisti durante gli anni novanta, si è assistito a una diversificazione degli stili di abbigliamento modesto che, pur nascondendo il corpo femminile dallo sguardo degli uomini, esprimono un desiderio di estetizzazione del corpo e di personalizzazione dello stile. Oltre al suo valore etico, l'*hijab* è diventato *anche* una forma di moda islamica, termine con cui si intende, in senso lato, uno stile di abbigliamento alla moda che, pur declinandosi in molteplici versioni locali e in continua evoluzione, copre il capo e il corpo femminile fino ai piedi, incluse le braccia e le gambe, nascondendo le forme ed evitando trasparenze.

Come hanno osservato Annalise Moors e Emma Tarlo (2013), la moda islamica mescola al suo interno elementi visibili di pietà islamica con le più recenti tendenze estetiche della moda, esprimendo anche elementi distintivi di classe e di status. In contesti come l'Iran, dove l'obbligo del velo fu imposto dalla nascente Repubblica islamica, scostare leggermente il copricapo o indossare veli dai colori vivaci,

unitamente all'emergere di nuove pratiche sartoriali, ha acquisito il significato di una forma di microresistenza quotidiana attraverso il consumismo. Anche in contesti come lo Yemen, l'Arabia Saudita e gli stati del Golfo, dove la copertura del corpo femminile è la norma, la diffusione di una cultura di consumo e l'influenza dei migranti di ritorno da altri paesi hanno contribuito all'emergere di nuovi stili di abbigliamento islamico alla moda.

L'abbigliamento modesto, ma alla moda, di alcune donne e ragazze musulmane materializza la coesistenza di desideri religiosi e mondani nella creazione di nuove soggettività religiose e di genere. Ragazze e donne esprimono così la propria religiosità anche abbinando, per esempio, *hijab* di diversi colori, spessori e trasparenze, fissati con spille decorate, al tipo di abito indossato di volta in volta; o ancora, il colore del velo può essere abbinato a quello della borsa e delle scarpe. Per rendere moralmente accettabile un abito con la gonna corta, questo può essere indossato sopra jeans attillati, così come una camicetta a maniche corte può essere indossata sopra a una maglia aderente che copre le braccia fino ai polsi. Diversamente dall'abito islamico emerso durante gli anni settanta e ottanta, orientato al superamento le differenze sociali, etniche e nazionali, la moda islamica promuove la personalizzazione dello stile di abbigliamento, anche attraverso elementi distintivi di classe e di status. Una simile commistione fra sacro e profano può suscitare disappunto, disorientamento e dibattiti rispetto a cosa sia permesso e cosa debba considerarsi veramente "islamico". Se, per alcune donne e ragazze, la moda islamica esprime il loro essere parte della contemporaneità e delle più recenti tendenze estetiche, altre giudicano l'idea stessa di una moda islamica una contraddizione. Per le musulmane più devote, la combinazione del velo e di abiti come jeans e maglie attillate diviene espressione di una vanità e frivolezza distanti dai valori religiosi di modestia che il velo dovrebbe incarnare. Lungi dall'essere una questione di mera superficie, le pratiche sartoriali emerse sullo sfondo della crescente influenza sociale della rinascita islamica in Nord Africa e nel Medio Oriente, ma anche in Europa e in Occidente, rivelano diverse interpretazioni di ciò che è etico e di ciò che è bello.

Oggi non esiste un singolo stile islamico di abbigliamento o un'unica manifestazione della moda islamica, ma molteplici tendenze che sono espressione di cosa, in diversi contesti, è considerato modesto secondo l'Islam. Al tempo stesso, la globalizzazione di questo fenomeno ha favorito l'affermarsi di alcune tendenze che attraversano i confini locali e nazionali, anche per mezzo di siti web e catene di distribuzione come la turca *Tekbir* (letteralmente, "Allah è grande"), diventata popolare nelle grandi città del mondo arabo. Inoltre, esiste una florida industria produttrice di moda islamica, capace di adattare in modo creativo abiti e stili diversi ai principi islamici. Magdalena Craciun (2017) ha mostrato come in Turchia questo settore abbia iniziato già negli anni ottanta a proporsi come risposta alla crescente partecipazione delle donne al "risveglio islamico" e come critica dello stato secolare imposto dal kamalismo. Insieme alla Turchia, un'industria di abbigliamento islamico

è presente in Egitto, Dubai, Malesia e Indonesia. Sviluppatasi su scala globale, coinvolge grandi griffe come Dolce & Gabbana e catene come H&M e Mango, nutrendo così un mercato milionario e in costante crescita. Se il velo e l'abbigliamento modesto sono spesso interpretati in Occidente come simbolo dell'oppressione delle donne musulmane, uno sguardo più attento alle pratiche quotidiane e ai desideri di chi li indossa rivela i molteplici significati estetici, morali, religiosi e identitari che vanno compresi in contesti locali sempre più attraversati da flussi e immaginari globali.

3.3 **Divertimento *halal***

La presenza visibile del "risveglio islamico", attraverso i nuovi stili di abbigliamento modesto, l'uso di un linguaggio quotidiano carico di devozione e il proliferare di libri, CD e volumetti religiosi, ha trasformato non solo il panorama urbano delle città del Nord Africa e del Medio Oriente, ma anche diversi aspetti rituali e mondani della vita quotidiana. Questa rinnovata sensibilità religiosa ha dato vita a nuove etiche della socialità e del divertimento, pratiche legate allo svago e al tempo libero che rifiutano lo "stile di vita occidentale", il consumismo e la promiscuità di uomini e donne in luoghi pubblici e privati.

Il sociologo Asef Bayat (2007) ha sottolineato, con un gioco di parole difficilmente traducibile in italiano, come "l'anti-divertimento" (*anti-fun-damentalism*) non sia intrinseco al riformismo islamico contemporaneo, ma condivida alcuni elementi comuni all'interno dei discorsi egemonici comunisti, secolarizzati, religiosi e borghesi. In quanto elemento potenzialmente sovversivo della sottocultura giovanile, argomenta Bayat, il divertimento è considerato pericoloso perché rappresenta una minaccia per l'autorità e l'establishment politico. Le osservazioni di Bayat colgono bene la situazione di contesti come Arabia Saudita e Iran, fondati su una rigida interpretazione dell'Islam, ma meno quella di altri paesi in cui Islam e svago, pietà e divertimento, convergono in una molteplicità di modi. Sullo sfondo del complesso intreccio tra globalizzazione e revivalismo islamico, antropologi e antropologhe hanno osservato come il divertimento, lo svago e la socialità non siano repressi o rifiutati come contrari all'Islam, quanto piuttosto re-indirizzati verso valori etici e spirituali. Predicatori carismatici come 'Amr Khaled, così come alcuni insegnanti di moschee di quartiere, sostengono che il divertimento non è incompatibile con l'Islam, se condotto in modo appropriato, e che esistono "modi islamici" di divertirsi, ad esempio, evitando l'alcool e mantenendo una distanza fra i generi. Ne sono una dimostrazione le caffetterie e i ristoranti islamici sorti in un quartiere a maggioranza sciita del sud di Beirut lontano dai circuiti internazionali della gioventù libanese, dove famiglie e giovani musulmani sciiti conservatori partecipano ad attività ricreative e di svago.

In *Leisurely Islam*, Lara Deeb e Mona Harb (2013) delineano questo nuovo tipo di caffè all'interno della geografia settaria e del tessuto urbano cittadino: chi li frequenta e chi li gestisce li definisce come "religiosamente legittimi" (*shar'i*), conservatori (*muḥāfiz*) o appropriati (*munāsib*), non solo per l'assenza di alcool e carne non *halal*, ma soprattutto per l'abbigliamento modesto e il comportamento pio delle persone, l'assenza di musica ad alto volume e di contatti fra uomini e donne non imparentati, ma quali siano i limiti di ciò che è appropriato è oggetto di dibattito. Da un lato, questi caffè sono parte di una cultura locale, le cui radici affondano nella tradizione ottomana, che ha subito notevoli trasformazioni dagli anni quaranta, quando sotto il mandato francese in Libano (1920-43) divennero misti dal punto di vista di genere; negli anni sessanta, con la diffusione nel quartiere Hamra di centri commerciali e cinema, i caffè si fecero cuore pulsante di un nuovo stile di vita urbano, contesti interreligiosi e interclasse dove si incontravano politici e intellettuali. Dopo la guerra civile (1975-90), Starbucks comparve accanto ai caffè locali come incarnazione di uno scenario globalizzato di tempo libero e consumo. Dall'altro, la presenza di questa particolare tipologia di caffè e ristoranti riflette una nuova sensibilità verso ciò che è moralmente accettabile in termini di tempo libero, divertimento, svago e consumo, intesi come parte integrante dalla vita di una persona religiosa. La clientela di questi locali, costituita principalmente da una generazione di giovani musulmani sciiti cresciuta in un ambiente di rinascita islamica e di maturazione della politica di Hezbollah, di classe media e alla moda, può sperimentare un tipo specifico di divertimento intriso di moralità.

La ricerca di pratiche *halal* attraversa le forme di socialità ma anche, come vedremo, nuove modalità di incontro e intimità fra i sessi emerse sullo sfondo di più ampie trasformazioni che caratterizzano i mondi arabo-musulmani contemporanei. Prima di addentrarsi nella questione dell'amore e dell'intimità, però, è utile soffermarsi su un'altra dimensione centrale di queste trasformazioni: l'esperienza della migrazione e della mobilità.

3.4 **Abitare il mondo**

Fin dalla nascita dell'Islam, con la migrazione (*hijra*) del profeta Muhammad dalla Mecca a Medina, il viaggio e la mobilità hanno ricoperto un ruolo centrale nell'immaginazione religiosa islamica. In *Muslim Travellers*, Dale Eickelman e James Piscatori (2010) tracciano le molteplici forme del viaggio e della mobilità nell'esperienza musulmana: dal pellegrinaggio alla Mecca (*ḥajj*), pilastro dell'Islam e fondamentale dimensione dell'unità della comunità islamica (*umma*), alle visite alle tombe dei santi (*ziyāra*), dal viaggio per acquisire conoscenza in ambito religioso o mistico alle rotte commerciali. Se la mobilità è da sempre una dimensione centrale dei mondi arabi, è nel periodo postcoloniale, e dagli anni settanta in particolare, che le

migrazioni e le diaspore hanno svolto un ruolo cruciale nella formazione di gruppi musulmani in Europa e Nord America. A loro volta, la presenza di comunità musulmane in contesti non a prevalenza musulmani ha favorito la nascita di un Islam globalizzato e de-territorializzato, un Islam universale e privo di influenze tradizionali locali. Non solo, l'emigrazione è diventata una dimensione centrale dell'immaginazione del futuro dei giovani in diversi paesi arabi a causa della stagnazione economica e delle difficoltà di costruire una vita dignitosa nel proprio paese un tempo garantita dall'accesso all'istruzione. Negli anni ottanta e novanta, dalle coste del Nord Africa, numerosi giovani hanno raggiunto l'Europa in cerca di una valida alternativa all'insicurezza economica. Negli ultimi decenni, però, la migrazione e la mobilità sono state profondamente trasformate dall'emergere di nuovi regimi di confine che, soprattutto dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, hanno favorito politiche migratorie restrittive e un maggior controllo nella gestione dei movimenti umani, che rendono sempre più rischiosa la mobilità clandestina attraverso il Mediterraneo.

Tra gli aspiranti emigranti dei quartieri poveri di Rabat e Casablanca (Marocco) incontrati da Stefania Pandolfo (2007), è usata l'espressione "bruciare il confine" (*ḥarg/ḥrig*) per parlare dell'attraversamento clandestino delle frontiere; il termine arabo *ḥarraga*, che in generale denomina coloro che attraversano il Mediterraneo clandestinamente, evoca anche l'immagine di una "vita bruciata", una vita senza nome e legittimità, racchiusa in uno spazio inabitabile. Per Pandolfo, l'espropriazione, la rottura dei legami sociali, l'esclusione dalla cittadinanza e la disoccupazione cronica portano questi giovani marginali a mettere in gioco la propria vita in una pericolosa traversata in mare verso l'Europa. I pericoli della migrazione clandestina sono espressi nell'idea di "mettere a rischio la propria vita" nell'intraprendere un viaggio potenzialmente mortale. I giovani incontrati da Pandolfo evocano idee e argomentazioni tratte dalla dottrina islamica per discutere la migrazione clandestina, spaziando dai temi della morte e del suicidio alla virtù della pazienza e alla necessità della ribellione come lotta morale (*jihād al-nafs*). *Jihād* è un concetto complesso, spesso tradotto impropriamente nel linguaggio dei media occidentali come "guerra santa" principalmente a seguito delle azioni terroristiche di gruppi definiti "jihadisti" – nulla di più sbagliato. Nel Corano il termine è presente soprattutto col significato di impegno, sforzo, lotta spirituale nel sentiero di Dio. Si distingue fra *jihād* "minore", ovvero l'impegno a difendere l'Islam anche con la lotta armata (come nel caso del profeta Mohammad, che dovette combattere i nemici per fondare un nuovo ordine teocratico), le cui regole sono disciplinate dalle diverse scuole giuridiche, e *jihād* "maggiore", che denota la lotta personale, interna, per sconfiggere gli impulsi più bassi e progredire lungo il sentiero di Dio. Per i giovani marocchini descritti da Pandolfo, l'immigrazione clandestina è un antidoto alla disperazione, ma anche una consapevole messa a rischio della propria vita, dunque un suicidio proibito dalla religione; una lotta e una pericolosa illusione.

L’analisi di Pandolfo cattura le ansie esistenziali dei giovani marocchini nei quartieri periferici dei grandi centri urbani e i modi in cui l’immaginazione politico-teologica e il linguaggio dell’Islam revivalista consentono loro di dare un senso alle difficoltà che ne frammentano la vita. In modo simile, Francesco Vacchiano (2021) sviluppa il tema della ricerca della “dignità” (*karāmah*) degli aspiranti migranti che, insieme a libertà e giustizia sociale, è stata una parola chiave delle rivoluzioni e dei movimenti di protesta che hanno attraversato i paesi del Nord Africa e del Medio Oriente dal 2011. Come altri paesi arabi in rapida transizione, in Marocco le contraddizioni innescate dallo iato tra i vasti orizzonti immaginativi a cui le persone hanno accesso – tramite la televisione satellitare, Internet, la migrazione transnazionale e le culture di consumo globalizzato – e il persistere di divari socioeconomici, ingiustizie sociali e diseguaglianze di genere, sono oggi particolarmente intense. In questa prospettiva, la dignità contrapposta all’esperienza dell’“umiliazione” e dell’abuso (*ḥogra*), dell’ingiustizia (*ẓulm*) e della frustrazione (*iḥbāt*), può divenire un discorso indiretto sulle possibilità di scelta e di autodeterminazione, sull’ambizione al benessere, alla giustizia e alla felicità – questioni profondamente connesse alla dimensione etica e politica. Ed è proprio nell’altrove della migrazione, inclusa quella che Vacchiano definisce la “migrazione a ogni costo”, che la ricerca di una “vita degna”, in Marocco come altrove nei mondi arabi contemporanei, diviene particolarmente pervasiva. Non solo il linguaggio e l’immaginazione religiosa danno forma alle riflessioni degli aspiranti migranti, ma l’esperienza della stessa migrazione può modificare il vissuto religioso nel contesto di arrivo, dando vita a forme di adattamento e trasformazioni di tradizioni e norme islamiche, così come a visioni di un Islam de-territorializzato e globale.

HALAL

Il termine arabo *halal* significa “permesso” o “lecito” secondo i dettami dell’Islam, in termini di comportamento, linguaggio, abbigliamento, alimentazione, ed è contrapposto a ciò che è *haram*, ovvero “proibito”, “illecito” e “inviolabile”. Questi termini, che sono ormai entrati a far parte dei media e del linguaggio comune, sembrano presupporre l’esistenza di una serie di obblighi e proibizioni basate sulla rigida dicotomia permesso-proibito, in termini di comportamento e norme alimentari. In realtà, l’opposizione fra *halal* e *haram* è parte di un più articolato sistema basato su cinque categorie, espresse attraverso termini che variano fra le diverse scuole giuridiche, quali “obbligatorio” (*farḍ* o *wājib*), “raccomandato” (*mandūb*), neutrale (*mubāh* o *jā’iz*), “disapprovato” (*makrūh*), e “proibito” (*haram*). Queste consentono di qualificare comportamenti umani in una prospettiva teologica in termini di una progressiva crescita spirituale e di una consapevole adesione del credente alla volontà divina.
Il fenomeno *halal*, ovvero la crescente necessità di identificare e certificare come

“leciti” prodotti di consumo, servizi e pratiche, è emerso negli anni settanta e ottanta, intensificandosi soprattutto negli ultimi vent’anni. Il revivalismo islamico e la crescente presenza di comunità musulmane in paesi non a maggioranza musulmani in Europa, Asia e America, i cambiamenti dei modelli di consumo all’interno di un mercato sempre più globale e la nascita di una finanza islamica, hanno favorito l’espansione del fenomeno *halal* a tutti gli aspetti della vita quotidiana: dalla lavorazione del cibo ai cosmetici, dalla moda ai servizi bancari, finanziari e assicurativi, al turismo eccetera.

Sebbene “comandare il bene e proibire il male” sia noto e praticato nelle società musulmane fin dagli albori dell’Islam, l’attuale fenomeno *halal* riflette un processo di “positivizzazione” della tradizione islamica, sia giuridica che tecnica, attraverso il quale molti ambiti non normati o scarsamente affrontati dalla *sharī’a* sono diventati sempre più regolati in termini islamici. Questo processo ha comportato lo sviluppo di nuove normative *halal* e l’emergere di istituzioni, come organismi di certificazione *halal*, mercati e finanza islamica, che insieme a *ʿulamā* e stati-nazione producono nuove norme standard che definiscono cosa sia o non sia *halal*. Mentre prima l’*halal* era considerata solo una questione religiosa, il processo di certificazione ha portato la religione nella logica scientifica e commerciale, rendendo l’industria della produzione e del mercato dei prodotti e servizi *halal* un fenomeno globale e in costante espansione.

4. NUOVE INTIMITÀ

Nell'introduzione a un numero speciale della rivista *Contemporary Levant*, le antropologhe Claudia Liebelt e Pnina Werbner (2018) hanno notato come nel dibattito sull'Islam quotidiano il "genere", inteso come categoria analitica, fosse assente. Questa assenza è significativa se si considera la rilevanza che lo studio del quotidiano ha storicamente rivestito nella letteratura che, dagli anni sessanta e settanta del Novecento, ha iniziato a esplorare la complessità dei mondi sociali delle donne nelle società nordafricane e mediorientali e le relazioni di potere fra i generi. Per l'antropologia femminista sviluppatasi all'interno degli studi sul Nord Africa e sul Medio Oriente e non solo, la vita quotidiana è stata un luogo cruciale per l'esplorazione etnografica e la teorizzazione antropologica, in cui possono essere costruite differenti epistemologie. L'antropologa Lila Abu-Lughod ha mostrato come, proprio prestando attenzione alla complessità e alla concretezza del mondo quotidiano della piccola comunità dei beduini Awlad 'Ali in Egitto da lei studiata, fosse riuscita ad acquisire conoscenze più profonde rispetto alle dinamiche sociali ma anche e soprattutto a ripensare temi classici dell'antropologia del Medio Oriente, come la poligamia, la discendenza patrilineare, il matrimonio fra cugini e la nozione di onore e vergogna.

Oltre a essere un campo di indagine e metodologico per l'antropologia, il "quotidiano" è stato teorizzato all'interno di questa letteratura sia come luogo di creatività e resistenza che come luogo di formazione delle disuguaglianze di potere e della normatività di genere. Eppure, questa eredità non è stata esplicitamente invocata nei recenti dibattiti intorno alla relazione fra Islam e quotidianità, nonostante il processo rivoluzionario che negli ultimi decenni le donne hanno avviato all'interno dell'Islam abbia avuto profonde conseguenze sulle relazioni di genere. Riportare queste riflessioni all'interno del dibattito consente di comprendere la produzione allo stesso tempo creativa e disciplinare delle soggettività, toccando temi legati alla costruzione sociale della femminilità e della mascolinità nelle dinamiche della vita quotidiana.

Parlare di genere, infatti, non significa parlare solo di "donne", quanto piuttosto prestare attenzione alle diverse modalità in cui i soggetti abitano i modi culturalmente

e socialmente definitivi di essere uomini e donne nelle società in cui vivono, e a come navigano le molteplici, a volte contrastanti, aspirazioni e desideri che danno forma alle loro vite. L'attenzione ai soggetti e all'agency individuale non perde però di vista le più ampie dinamiche e relazioni di potere all'interno delle quali si dipanano le vite delle persone. L'attenzione alla categoria di genere offre un'importante chiave di lettura per comprendere i modi in cui idee e pratiche islamiche sono invocate nella vita quotidiana, nella costruzione del maschile e del femminile, così come all'interno delle molteplici relazioni di potere in cui i soggetti sono imbricati. Questa sezione, andando oltre il focus sul femminile per parlare di "genere" in una prospettiva relazionale, tematizza i processi sociali e culturali del quotidiano farsi delle soggettività musulmane, concentrandosi su alcune emergenti dinamiche all'interno e oltre un quadro religioso.

4.1 **Diventare uomini e donne**

Se uomini e donne non si nasce, ma si diventa, per parafrasare la celebre frase di Simone de Beauvoir (1949), le modalità socialmente e culturalmente definite in cui ciò avviene variano in base al tempo storico e al contesto specifico. Al di là dei discorsi normativi intorno a cosa sia un "uomo" e una "donna", in ogni società coesistono sempre concezioni diverse e in costante evoluzione di mascolinità e femminilità, che variano in base, per esempio, all'appartenenza etnica, sociale, di classe, politica e religiosa. Idee e pratiche di genere sono sempre plurali, situate localmente, storicamente contingenti. L'identità di genere è intrinsecamente relazionale e performativa, costruita nel corso della vita in un processo di costante interazione e interdipendenza con altri e altre, in relazioni verticali o orizzontali. Sullo sfondo di questa complessità, nelle società mediorientali e non solo, il matrimonio è tradizionalmente considerato un passaggio fondamentale nella transizione verso l'adultità sociale. In Marocco, una donna non sposata è chiamata *bint* (bambina, ragazza, vergine) indipendentemente dall'età, e lo stesso vale per i ragazzi. "Rachid è diventato uomo (*rajul*)!" disse sospirando una madre marocchina al matrimonio di suo figlio.

L'importanza sociale del matrimonio riflette la centralità che esso riveste nell'Islam. Per l'Islam, il matrimonio (*nikāḥ*) è un contratto (*'aqd*) liberamente stipulato fra due parti, in questo caso fra un uomo e una donna, ma regolato da un codice di legge radicato in precetti religiosi. La *sharī'a* disciplina i legami parentali che interdicono il matrimonio e ne specifica condizioni quali la capacità giuridica delle parti, il consenso dei coniugi, l'intervento del "tutore" (*walī*) di una donna e il donativo nuziale (*mahr*) pagato dal marito o dalla sua famiglia alla sposa, della quale rimane proprietà esclusiva. Nella definizione classica del *fqih*, il matrimonio stabilisce diritti e doveri per i coniugi, come il dovere del marito di proteggere e

provvedere al mantenimento della moglie e della prole e il dovere di sottomissione della moglie; prevede la poliginia (l'unione matrimoniale di un uomo con massimo quattro mogli), il diritto maschile di ripudio della moglie e l'obbligo per entrambi di soddisfare sessualmente il coniuge. Questo modello classico, però, non è solo molto distante dall'esperienza concreta di uomini e donne musulmani oggi, ma varia anche da stato a stato a seconda dei codici di famiglia vigenti, alcuni dei quali, come quello tunisino o quello marocchino, riformato nel 2004, hanno abolito la figura del *walī* ed eliminato la prerogativa maschile al divorzio.

Oltre a essere un contratto fra due parti, il matrimonio ha una valenza sacra, può essere visto come *'ibādat*, culto e servizio reso a Dio. La celebrazione del matrimonio prevede generalmente la recitazione di *al-Fātiḥa*, la prima sura del Corano; in passato questo era ritenuto sufficiente, mentre oggi in molti stati è imposta la registrazione dell'atto di matrimonio. È importante sottolineare che l'Islam definisce il matrimonio come l'unica cornice legittima per la sessualità e la procreazione. Come sottolinea Abdelwahab Bouhdiba (2007), la sessualità non è vincolata alla procreazione, ma è considerata per entrambi i coniugi una fonte di piacere in sé e un pilastro del *nikāḥ*, attraverso il quale è integrata nella sfera del sacro. Il matrimonio rende le relazioni sessuali e la procreazione lecite (*halal*) all'interno della coppia coniugale, mentre tutte le relazioni al di fuori di esso, prematrimoniali ed extramatrimoniali, sono considerate *zinā* ("atto sessuale illecito") e legalmente perseguibili, con importanti conseguenze sociali ed esistenziali. La giurisprudenza sciita duodecimale prevede anche il "matrimonio temporaneo" o "di piacere" (*mut'a*), il quale consente di rendere una relazione fra un uomo e una donna un'unione legale per un periodo limitato di tempo; questa tipologia di unione è avversata dai giuristi sunniti e anche delle altre correnti sciite in quanto associata a una forma di prostituzione.

Il matrimonio è pubblicamente celebrato con feste, canti e rituali che riflettono diverse tradizioni regionali e usanze locali, distinzioni di classe e religiosità. Sebbene il matrimonio e la procreazione rimangano aspetti centrali nella definizione sociale della femminilità e della mascolinità adulta, si stanno verificando oggi intensi cambiamenti sociali, economici e culturali. Molteplici sono gli elementi che contribuiscono a questa profonda trasformazione nelle sfere di vita intima e sociale dei giovani uomini e delle giovani donne nelle società arabe contemporanee: la diffusione di una cultura televisiva globale e di nuove tecnologie di comunicazione, l'accesso all'istruzione di massa e, in particolare, il crescente tasso di immatricolazione universitaria femminile che in molti casi supera quello maschile, la ricerca di un buon lavoro e una carriera soddisfacente, la migrazione verso l'Europa, l'America e i paesi del Golfo, il concomitante ritardo nel matrimonio, pratiche abitative familiari e aspirazioni diverse da quella delle generazioni precedenti. A questi cambiamenti hanno contribuito anche i recenti movimenti di protesta contro gli autoritarismi.

Come mostrano gli studi di Marcia Inhorn in Egitto, Libano ed Emirati Arabi

Uniti, il matrimonio è investito di nuovi significati e aspettative rispetto alle precedenti generazioni, che implicano la ricerca di legami fondati su amore, intimità emotiva, amicizia e soddisfazione sessuale. D'altra parte, il ritardo nel matrimonio e nella procreazione, osservati a livello globale e in tutto il Medio Oriente, sono anche connessi alla frustrante condizione di attesa (*waithood*) che segna le traiettorie di vita dei giovani. Sebbene siano presenti elementi di intenzionalità (come la ricerca di alti livelli d'istruzione e di realizzazione nel lavoro), si tratta di un fenomeno strettamente legato alla precarietà lavorativa e alle difficoltà di ottenere un impiego stabile, che dilata il tempo, liminare e in costante espansione, tra l'adolescenza e l'ingresso nell'adultità sociale. Nella sua originale formulazione di *waithood*, Diane Singerman (2007) evidenziava soprattutto gli aspetti non intenzionali che favoriscono il ritardo del matrimonio, della creazione di una propria famiglia, dell'indipendenza dai genitori, e che in anni più recenti hanno animato le richieste di dignità e giustizia che hanno caratterizzato le cosiddette "Primavere arabe".

4.2 **Dibattiti intorno al matrimonio**

Sullo sfondo delle trasformazioni che attraversano le sfere intime nei mondi arabi, il ritardo del matrimonio e la diffusione di relazioni prematrimoniali fra i giovani hanno portato a parlare di "crisi del matrimonio". A questa crisi, reale o percepita, si affianca una rilettura delle relazioni fra generi, della coniugalità e del matrimonio stesso che traggono ispirazione dalla tradizione islamica. Come sottolinea Geoffrey Hughes (2021), in Giordania i movimenti islamisti giocano un ruolo rilevante nel creare un discorso sulla "crisi del matrimonio", che, al contempo, contribuisce a instillare il desiderio di un rinnovamento morale e sociale attraverso il ritorno all'Islam. Già alla fine degli anni novanta, Lila Abu-Lughod sottolineava come l'ideale di matrimonio romantico, declinato in termini islamici, fosse sostenuto anche dai gruppi islamisti in Egitto, come in altri paesi musulmani. Oggigiorno su numerosi siti web è possibile trovare consigli e informazioni su come coltivare un matrimonio "islamico"; il profondo amore che il Profeta nutrì per 'Aisha è celebrato come esempio autorevole del ruolo fondamentale dell'amore, del dialogo e dell'intimità nella visione islamica della coniugalità. Fino a cinquant'anni, il Profeta rimase monogamo con Khadija, donna indipendente di quindici anni più grande di lui, che gestiva i propri affari commerciali in autonomia. Khadija fu la prima a credere alle rivelazioni ricevute da Muhammad. Quando morì nel 619, Muhammad si risposò con diverse donne per ragioni politiche, sentimentali o di giustizia (molte erano vedove), ma la sua benamata fu 'Aisha, giovanissima sposa dal carattere volitivo che svolse un importante ruolo politico nei primi anni dell'Islam. 'Aisha, figlia del compagno Abu Bakr, fu promessa sposa al Profeta quando aveva solo sei anni (o nove, secondo fonti diverse) e il matrimonio fu consumato quando raggiunse la pubertà a nove anni (o

quattordici). Nell'Arabia dell'epoca, come anche in molte società mediorientali fino a tempi recenti, la comparsa della mestruazione era considerata indice di maturità sessuale. Questa idea è presente nella tradizione giuridica islamica classica, nonostante manchi un'indicazione unanime dell'età minima per il matrimonio fra le diverse scuole giuridiche. Nel processo di modernizzazione del diritto avviato nei paesi arabi (a eccezione dell'Arabia Saudita) nel corso del Novecento, alcuni ambiti, fra cui il diritto di famiglia e lo statuto personale, rimasero influenzati dalla *sharī'a*. Se il matrimonio in giovane età è indicato da alcuni gruppi salafiti come esempio profetico ed efficace rimedio contro il proliferare di relazioni sessuali illecite, soprattutto a partire dagli anni ottanta e novanta, questo, insieme alla poliginia e al divorzio, è stato al centro di accesi dibattiti che rivelano prospettive concorrenti sul matrimonio, le relazioni fra i generi e la vita coniugale. In alcuni casi, le battaglie delle attiviste e dei movimenti femministi hanno contribuito a riforme giuridiche su questi temi.

Leila Ahmed (1995) ha sostenuto che la concezione etica dell'Islam, che veicola una visione egalitaria riguardo ai sessi, coesiste con una visione gerarchica del matrimonio e delle relazioni di genere, che fu poi codificata nel *fqih*. Tale visione, intrisa di concezioni patriarcali, è prevalsa nei codici di famiglia di diversi paesi musulmani in epoca coloniale e postcoloniale. Secondo Ziba Mir-Hosseini, i diritti di genere non sono coerenti e unitari nella legge islamica e la loro codificazione nel *fqih* risulta insostenibile nel contesto attuale della maggior parte dei paesi arabi. Per quanto concerne l'età del matrimonio, in particolare, questa è da tempo oggetto di riforma dei codici di famiglia in diversi paesi. In Tunisia, il Codice di statuto personale del 1956 ha fissato l'età minima delle ragazze per il matrimonio a quindici anni, aumentato a diciotto per entrambi i sessi nel 2007. In Egitto, solo nel 2008 l'età minima per le donne è stata innalzata da sedici a diciotto anni, mentre in Marocco la riforma del 2004 ha stabilito l'età minima di diciotto per entrambi i sessi. Anche la poligamia sembra essere al centro di visioni contraddittorie: se, infatti, un verso coranico legittima questa pratica stabilendo un massimo di quattro mogli a condizione che sia garantita la parità di trattamento, un altro verso giudica la parità di trattamento impossibile da realizzare. Questa doppia visione si riflette nella varietà di opinioni degli stessi studiosi della legge islamica. Abrogata in Tunisia sin dal 1956, la poligamia è legale in molti paesi: in Kuweit è praticata anche senza il consenso della moglie, mentre sono presenti specifiche condizioni e limitazioni in diversi paesi, come Emirati Arabi Uniti, Siria, Iraq, Algeria o Egitto. In Marocco, la poligamia è subordinata all'autorizzazione di un giudice sulla base di condizioni eccezionali e della disponibilità economica, prevedendo la possibilità per la donna di inserire la clausola di monogamia nel contratto matrimoniale.

In *Writing Women's Worlds* (1990), Lila Abu-Lughod ha mostrato, al di là delle norme giuridiche, la complessità delle relazioni, intrise di sentimenti di solidarietà ma anche di rabbia e dolore, che caratterizzano il vissuto femminile della poliginia in una

comunità di beduini nel deserto egiziano. Per le co-mogli incontrate da Abu-Lughod, il problema della poliginia non risiedeva tanto nel fatto che un marito sposasse più donne, pratica che accadeva per svariati motivi, come il desiderio di avere figli in caso di infertilità, quanto nei sentimenti di rabbia e ingiustizia provocati da un trattamento iniquo da parte del marito. Se dunque queste osservazioni invitano a non dare per scontata la natura oppressiva di istituzioni come la poliginia, dall'altro è importante evidenziare come le trasformazioni che attraversano il matrimonio nel mondo arabo abbiano mutato i vissuti e la desiderabilità della poligamia da parte di donne e uomini. Questo è quanto emerge da un recente studio di Sumanto Al Qurtuby (2022) sull'Arabia Saudita, generalmente descritta come un "centro della poliginia". Nonostante ci sia stato un aumento della poligamia a partire dagli anni settanta con l'emergere del revival islamico, Al Qurtuby mostra come al giorno d'oggi questa pratica sia in declino fra i giovani uomini fra venti e trent'anni, i quali sembrano preferire la monogamia come conseguenza di più ampi cambiamenti sociali, economici e culturali. Accanto alle difficoltà economiche e al costo elevato del matrimonio e del mantenimento di più mogli e figli, i giovani uomini intervistati da Al Qurtuby sottolineano l'importanza di evitare conflitti all'interno della famiglia e di costruire un legame di intimità e fiducia all'interno della coppia coniugale. Questi esempi mostrano come il matrimonio e le relazioni coniugali continuino a essere al centro di dibattiti e trasformazioni che riflettono i più ampi cambiamenti che percorrono i mondi arabi.

4.3 **La ricerca dell'amore**

Come la sessualità, anche l'amore e l'intimità emotiva sono aspetti centrali della concezione islamica del legame coniugale, simbolizzati dall'intenso legame fra il Profeta e 'Aisha, recuperati anche nella rilettura riformista delle relazioni coniugali e del matrimonio. La sociologa marocchina Fatema Mernissi (2008) riporta oltre cinquanta parole in arabo che descrivono le diverse sfumature dell'amore e gli stati mentali a esso associate. Per esempio, mentre *al-ḥubb* è il termine più generale per tradurre "amore" e che comprende l'amore per Dio, l'amore familiare, l'amicizia, il termine *ʿishq* esprime un sentimento potente e carico di passione. L'ampia gamma di vocaboli associati all'amore ne indica la complessità semantica ed esperienziale, ma anche la centralità nelle tradizioni orali e letterarie del Nord Africa e del Medio Oriente. L'amore non è certo un'idea moderna nei mondi arabi, ma la convergenza tra amore e matrimonio è invece un fenomeno moderno. Come accennato nelle pagine precedenti, fra fine del XIX e inizi del XX secolo, il matrimonio è stato un aspetto centrale del dibattito sulla modernizzazione delle relazioni di genere nelle società musulmane. L'ideale di matrimonio come unione romantica e come scelta era considerato da alcuni pensatori parte integrante del progetto di riforma sociale.

Eppure, un'idea di amore come sentimento potente e pericoloso ha storicamente creato una scissione tra amore coniugale e passione carnale e legittimato l'opposizione dei genitori ai matrimoni d'amore.

Durante gli anni settanta e ottanta del Novecento, alcuni sociologi e antropologi hanno notato l'emergere di nuovi desideri e aspirazioni nei giovani adolescenti dei grandi centri urbani come dei paesi periferici del Marocco, legate all'istruzione di massa, alla diffusione di inedite forme di socialità mista e alla diffusione di culture mediatiche globalizzate tramite la televisione. Questi giovani scolarizzati ambivano a un matrimonio d'amore. Soprattutto negli ultimi quindici anni, diversi antropologi e antropologhe hanno rilevato come, dal Marocco all'Egitto, dal Libano allo Yemen, le trasformazioni a cui si è più volte accennato abbiano contribuito a una maggior importanza dell'amore nelle scelte matrimoniali e alla sperimentazione di relazioni affettive e sessuali prematrimoniali. Tuttavia, è improprio leggere queste trasformazioni generazionali in termini di un passaggio dal "matrimonio combinato" alla libertà individuale nelle scelte matrimoniali. Un esame più attento rivela continuità e fratture nelle idee di amore, matrimonio e legami familiari attraverso le generazioni (Menin 2024). Più che la scelta privata di due individui legati dall'amore, il matrimonio si configura ancora in molti casi come un importante "affare familiare" che deve essere approvato dalle rispettive famiglie coinvolte e che implica considerazioni relative alla classe sociale, allo status e alle nuove relazioni di parentela che il matrimonio stabilisce. Come mostra Sabiha Allouche (2019) in Libano, ma anche altrove nei mondi arabi, i parenti non si pongono necessariamente in opposizione a un matrimonio d'amore, e le coppie spesso cercano di combinare l'ideale di amore romantico e l'approvazione dei genitori. Mentre il matrimonio ha una valenza pubblica, l'amore prematrimoniale è spesso vissuto nelle sfere sociali della segretezza e della discrezione. Per quanto alcuni genitori appoggino un matrimonio d'amore, generalmente la pratica sociale di frequentare un giovane per motivi romantici è considerata inaccettabile per le "brave ragazze". Le relazioni prematrimoniali sono diffuse in diversi contesti a maggioranza musulmana; eppure, mentre l'attività sessuale maschile è accettata come un esercizio di virilità ed espressione di bisogni naturali, la verginità femminile è considerata un valore da preservare, quale espressione tangibile dell'onore e della rispettabilità della ragazza e della sua famiglia. Alle giovani donne può essere richiesto il test di verginità prima del matrimonio e l'assenza di verginità può essere stigmatizzante.

Poiché la sessualità prematrimoniale è considerata contraria ai valori morali e religiosi e avere rapporti con un ragazzo può compromettere la rispettabilità di una ragazza, le relazioni d'amore sono generalmente tenute segrete. Accanto a relazioni d'amore e flirt che trasgrediscono le norme morali e di genere, sono emersi nuovi immaginari di intimità e di relazioni coniugali sullo sfondo della crescente influenza sociale del revivalismo islamico. In *Islamizing Intimacy* (2019), l'antropologa Nancy Smith-Hefner ha delineato l'emergere di nuove dinamiche di intimità e relazioni

prematrimoniali in Indonesia, l'estremo oriente dei mondi musulmani. In particolare, Smith-Hefner si concentra su quelle che definisce le "nuove relazioni prematrimoniali musulmane" ovvero relazioni d'amore finalizzate al matrimonio e caratterizzate dall'adesione a una visione neo-ortodossa dell'Islam. In queste relazioni, la conoscenza reciproca (*taʿarruf*) prima del matrimonio è considerata essenziale per testare la compatibilità della coppia, a patto che si rispettino alcune regole morali, come evitare rigorosamente il contatto fisico e argomenti di conversazione compromettenti, incontrarsi in luoghi pubblici alla presenza di un intermediario per impedire che ragazzo e ragazza restino soli insieme. Smith-Hefner privilegia il punto di vista dei giovani musulmani conservatori in Indonesia, ma le sue osservazioni illustrano un modo distintivo di vivere e immaginare le relazioni prematrimoniali considerato *halal* presente anche in altri paesi dei mondi arabi contemporanei.

4.4 **Intimità digitali**

La diffusione su scala globale delle tecnologie digitali ha trasformato le dinamiche della vita sociale e intima nelle società musulmane. Dal Marocco al Libano, dall'Iran allo Yemen, il telefono cellulare e poi gli smartphone, insieme ai social media e alle numerose piattaforme di incontri e matrimonio online, sono diventati elementi costitutivi della vita quotidiana delle persone. Queste nuove tecnologie sono state incorporate nelle pratiche esistenti di socialità, amicizia, seduzione e amore, contribuendo a rimodellarle. Le tecnologie digitali hanno creato una connessione senza precedenti, che consente a persone distanti socialmente o spazialmente di comunicare in maniera diretta. Al contempo, hanno creato nuove opportunità per l'interazione fra uomini e donne, ragazzi e ragazze, ampliandone lo spazio intimo di manovra. Ad esempio, lo scambio di numeri di telefono fra due sconosciuti durante un incontro occasionale in un caffè può dare avvio a un flusso di messaggi WhatsApp e telefonate che potrebbero trasformarsi in una relazione. Su Facebook o Instagram, possono nascere conversazioni intime, flirt e storie d'amore che eludono lo sguardo vigile dei genitori. Questi scambi possono limitarsi alla sfera online/telefonica, ma anche evolvere in incontri in presenza, relazioni segrete di lunga durata o sfociare in matrimoni. In altre parole, la mediazione dei telefoni cellulari e delle piattaforme Internet ha contribuito a espandere le sfere sociali della segretezza in cui nascono ed evolvono le relazioni prematrimoniali dando vita a nuove modalità di connessione intima.

Già nel 2009, Laura Pearl Kaya mostrava come in Giordania alcune studentesse universitarie usassero Internet per muoversi lungo i confini di ciò che era considerato lecito e rispettabile nel contesto in cui vivevano. In particolare, trascorrendo il loro tempo libero nei tanti internet caffè sorti nelle città, le studentesse incontrate da Kaya coltivavano relazioni d'amore e flirt con giovani conosciuti in conversazioni private

nelle chat room. Nello spazio sociale delle chat room, esse sperimentavano inedite forme di libertà proprio perché lo consideravano un contesto protetto, dove potevano flirtare con giovani uomini e vivere relazioni d'amore virtuali senza compromettere la propria reputazione con incontri di persona.

Negli altopiani dello Yemen, così come nella capitale Sanaa, Luca Nevola (2016) mostra come la diffusione degli smartphone consenta ai giovani uomini di stabilire contatti diretti con delle coetanee trasgredendo le regole di segregazione dei sessi senza metterne in pericolo la reputazione. Per molti giovani uomini, scambiare messaggi con delle giovani donne con cui non potevano interagire personalmente era un modo di sperimentare flirt prematrimoniali senza serie intenzioni. In altri casi, consentiva loro di coltivare una forma di conoscenza e intimità emotiva con una ragazza di cui si erano invaghiti prima di procedere a una richiesta ufficiale di matrimonio. Nevola mostra altresì come, attraverso lo scambio di messaggi, alcuni giovani mariti potessero sperimentare nuove forme di comunicazione intima con la moglie, esprimendo sentimenti di amore e passione che contraddicono le visioni dominanti di mascolinità virile.

Le tecnologie digitali hanno aperto la possibilità alle ragazze di chattare con sconosciuti maschi solo per divertimento, di cercare l'amore su siti matrimoniali, di creare versioni fantasy di sé stesse simili ad avatar, di conoscere partner per un'avventura sessuale e di esplorare le possibilità emotive senza le implicazioni di avventurarsi nella casa di un uomo. Proprio a causa della maggiore segretezza e possibilità di trasgressione offerta dalle tecnologie digitali, Internet e il cellulare sono spesso al centro di dibattiti con l'accusa di istigare relazioni illecite e comportamenti immorali. Oltre a favorire comportamenti trasgressivi, in realtà, alcuni studi hanno mostrato come la diffusione di nuove tecnologie di comunicazione si sia accompagnata anche alla riproduzione di ruoli di genere convenzionali e al rafforzamento della sorveglianza maschile. Per esempio, Hiyam Hijazi-Omari e Rivka Ribak (2008) hanno mostrato come possedere un cellulare consentisse alle adolescenti fra i quindici e diciotto anni in villaggi palestinesi e in cittadine nel nord di Israele di avere relazioni romantiche con ragazzi ed espandere la propria rete di amicizie maschili in modi prima inimmaginabili. Sfidando le pratiche di genere tradizionali, queste ragazze nei primi anni duemila utilizzavano un telefono cellulare che era stato dato loro dai fidanzati, all'insaputa dei loro genitori, ma accanto a nuove libertà sperimentavano anche nuove forme di controllo, come quella dei loro cellulari da parte dei fidanzati.

Le giovani donne sono consapevoli di queste dinamiche di controllo e di rimprovero morale e nel proprio profilo social enfatizzano l'adesione a valori islamici di modestia e purezza. L'uso di tecnologie digitali non è solo uno strumento di trasgressione delle norme religiose e di genere, ma può anche dare vita a nuove intimità basate su idee islamiche che promuovono un amore casto e disincarnato che elude i pericoli dell'intimità fisica. Per esempio, Elisabetta Costa (2016) mostra

come, nella cittadina della Turchia dove ha svolto le sue ricerche, il rispetto della moralità islamica e l'amore prematrimoniale non siano interpretati dai giovani che ha incontrato come ideali contrapposti ma come diversi aspetti del loro essere giovani musulmani. Costa racconta, ad esempio, come l'utilizzo di tecnologie digitali come Facebook consentisse ad alcune giovani coppie di "mediare" la distanza fisica coltivando al contempo una vicinanza emotiva tramite uno scambio frequente di messaggi d'amore, mentre gli incontri di persona in spazi pubblici come caffè erano sporadici e fonte di preoccupazione. Sulle piattaforme online le giovani donne devote potevano conoscere un ragazzo e vivere una storia d'amore rispettando le regole della distanza fisica e affermando la propria moralità attraverso un comportamento in linea con la propria idea di religiosità e devozione. In altre parole, le relazioni online divengono spazi in cui le giovani donne soddisfano le aspettative di genere e sociali mentre immaginano e sperimentano nuove dinamiche intime. L'attenzione ai tanti usi di Internet e dei social media mostra come la ricerca dell'amore prematrimoniale e la religiosità non siano necessariamente ideali contrapposti, ma emergano in molti casi come parte integrante dei processi di costruzione di un sé morale in cui le nuove tecnologie svolgono un ruolo importante.

4.5 **Nuove libertà**

Durante e dopo le cosiddette Primavere arabe, le norme sessuali e di genere sono state messe in discussione in modi nuovi. Come hanno mostrato Frances Hasso e Zakia Salime (2016), dalla Tunisia all'Arabia Saudita, gli eventi rivoluzionari che hanno attraversato i mondi arabi sono stati animati da gruppi eterogenei di donne e ragazze che, sebbene divise da diverse ideologie e posizioni, hanno contestato pubblicamente, nelle piazze delle città e sui social, le norme sessuali reclamando nuovi spazi di libertà. Attraverso i loro corpi e le loro performance di genere hanno rivendicato uno spazio pubblico – le città, le strade, i quartieri, ma anche i mondi digitali dei social – e ciò ha avuto conseguenze a lungo termine nelle società coinvolte in queste dinamiche. Per esempio, in Marocco, il dibattito sull'aborto, già avviato dagli anni novanta, ha subito un'accelerazione significativa negli anni 2014-2015, così come le campagne contro la violenza sulle donne e per l'uguaglianza di genere, solo formalmente riconosciuta dall'articolo 19 della Costituzione marocchina del 2011. La questione delle libertà individuali, compresa la depenalizzazione del sesso fuori dal matrimonio e dell'omosessualità, è diventata centrale nei dibattiti e nelle contestazioni che sono seguite alle proteste del Movimento 20 febbraio. Oltre alle organizzazioni e alle associazioni per i diritti umani, il *Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles* è stato particolarmente attivo nell'ambito delle battaglie per le libertà individuali. Inoltre, alcuni intellettuali, registi, scrittori e artisti hanno preso posizione in questi dibattiti. Nel 2019, l'autrice di *Racconti del sesso e della*

menzogna (2017) Leila Slimani e la regista Sonia Terrab hanno lanciato il manifesto *Hors-la-loi* (“Fuori legge”) per promuovere l’abolizione dell’articolo 490 del codice penale marocchino, che punisce i rapporti sessuali fuori dal matrimonio con ammende e pene fino a un anno di reclusione. Il 30 luglio 2022, il discorso del re ha chiesto il rafforzamento delle libertà in Marocco e una riforma del codice di famiglia e del codice penale; un gruppo multidisciplinare istituito nella primavera del 2022 ha elaborato un documento intitolato “Libertà fondamentali in Marocco: proposte di riforma”, che comprende anche questioni relative alla sessualità fuori dal matrimonio, all’aborto e alla libertà di coscienza. Mentre solo l’evoluzione di questo processo nel tempo consentirà di valutare se si tratti dell’ennesimo tentativo della monarchia di contenere le proteste e guidare le riforme, l’apertura stessa di un dibattito su questi temi dimostra già la portata dei cambiamenti in corso.

Come è accaduto in Marocco e in altri paesi attraversati dall’ondata di proteste, la Tunisia ha visto emergere, prima della svolta autoritaria del 2021 (cfr. Acconcia, *infra*, p. 245), nuove forme di attivismo politico centrate sulla rivendicazioni di libertà e diritti sessuali. Ne è un esempio il Festival internazionale d’arte femminista “Chouftouhonna” descritto da Sara Borrillo (2020), che si svolge a Tunisi dal 2015. Ispirandosi a un femminismo di stampo secolare, il festival ha creato spazi di critica sociale e per rivendicare i diritti femministi e LGBTQIA+ attraverso l’arte come forma di attivismo. Sebbene pratiche omoerotiche siano presenti nella tradizione islamica e nella vita quotidiana delle società arabe, l’omosessualità non è solo considerata un tabù, ma è anche un reato punito a diverso titolo dai codici penali. Sfidando le politiche di genere dominanti, l’attivismo di associazioni e ONG ha aperto importanti spazi di visibilità e di dibattito su questioni considerate tabù fino a un decennio prima.

Il desiderio di libertà e l’emergere di nuove rivendicazioni di genere hanno attraversato anche l’Iran nell’ultimo decennio, con diverse proteste anti-*hijab* e campagne #MeToo, che hanno denunciato le molestie e gli abusi sessuali agiti da uomini potenti. Queste proteste sono culminate col movimento “Donne, Vita, Libertà” nato in seguito all’uccisione, nel settembre 2022, di Mahsa Amini, giovane donna curda del Kurdistan iraniano trattenuta e interrogata dalla polizia morale quando era in visita a Teheran con la famiglia. Il giorno dopo l’annuncio della morte di Mahsa, proteste e mobilitazioni contro la brutalità della polizia sono scoppiate nelle città di tutto il paese, e a queste si sono uniti anche uomini. Nonostante un rafforzamento della sorveglianza della polizia morale, da allora si sono susseguiti atti di resistenza di giovani donne che bruciano il velo o camminano senza velo per strada e con questi sono proseguiti arresti, brutale repressione, violenze e omicidi da parte della polizia. Come sottolineano Janet Afary e Kevin Anderson (2023), le attuali proteste sono parte di una lunga storia di dissenso e azione collettiva contro la Repubblica islamica fin dalla sua fondazione; al contempo, la presenza di tante giovani donne e uomini che rifiutano la rigida morale e la segregazione sessuale imposta dal regime sono espressione anche dei profondi cambiamenti che hanno

attraversato la società iraniana negli ultimi decenni, legati all'urbanizzazione, alla diffusione dell'istruzione e alle trasformazioni nelle concezioni delle relazioni coniugali e dell'età del matrimonio.

ZINĀ

La parola araba *zinā* è spesso tradotta come adulterio; in realtà, si tratta di un termine giurisprudenziale islamico che denota qualsiasi atto sessuale illecito tra un uomo e una donna. La tradizione legale islamica tratta ogni contatto sessuale fuori dal matrimonio come un reato. Il reato di *zinā* deve essere accertato attraverso la confessione o la testimonianza dell'atto illecito da parte di quattro maschi adulti di accertata qualità morale, che devono aver assistito all'effettivo atto della penetrazione e devono concordare con i loro resoconti. La pena prevista per il reato di *zinā* è, per uomini e donne nel pieno delle loro facoltà di intendere e volere, cento frustate per le persone non sposate e morte per lapidazione per quelle sposate. Tuttavia, le quattro principali scuole giuridiche elaborarono differenti e intricate regole e stringenti condizioni per provare il reato di *zinā* che rendono arduo accertarne l'evidenza e, di fatto, storicamente simili punizioni erano raramente applicate.

All'inizio del XX secolo, l'introduzione di sistemi giudici europei durante il dominio coloniale e l'emergere dei moderni sistemi giuridici in epoca postcoloniale hanno limitato l'applicazione della legge islamica alle questioni relative allo status personale e reso le leggi penali di *zinā* obsolete da un punto di vista giuridico nella maggior parte dei paesi musulmani.

L'antropologa giuridica e femminista islamica iraniana Ziba Mir-Hosseini (2011) ha osservato come l'emergere dell'Islam come forza politica e spirituale alla fine del XX secolo ha creato le condizioni per una rinascita senza precedenti, o un'introduzione in alcuni casi, di leggi, regolamenti e usanze basate sulla nozione di *zinā*. L'islamizzazione del diritto e della società, invocato come condizione per realizzare una società morale e giusta e come rimedio ai problemi di crescente corruzione e immoralità da alcuni gruppi islamisti, ha avuto implicazioni importanti in termini di violenza e discriminazione di genere contro le donne. Secondo Mir-Husseini, la nozione *zinā* non va interpretata né come parte di una religione patriarcale e retrograda né come espressione di leggi divine e immutabili, ma come un elemento di un sistema di norme e leggi elaborato dai giuristi classici per regolare la sessualità in un apparato giuridico islamico che fu influenzato da una interpretazione patriarcale dei testi sacri. Poiché le leggi sul reato di *zinā* riflettono interpretazioni umane del *fiqh*, queste possono essere criticate e contestate dall'interno della tradizione giuridica islamica, in conformità con le circostanze storiche e i contesti specifici e in dialogo con le nozioni di giustizia e diritti umani.

5. SULLA SOGLIA DELL'INVISIBILE

Quando, nel 2005, iniziai le mie ricerche sulle forme di religiosità delle giovani donne musulmane a Milano, le mie interlocutrici, prevalentemente nate in Italia da genitori marocchini, egiziani e siriani, mi invitarono, attraverso conversazioni e racconti di vita quotidiana, a guardare all'Islam oltre il visibile. Per esempio, Nasrin, i cui genitori provengono dal Marocco, mi disse che entrava sempre in bagno con il piede sinistro pronunciando *bi-ismi'llāh al-i al-Rahmāni al-Rahīm* (nel nome di Dio, il Clemente e il Misericordioso) per allontanare ed evitare possibili, pericolose, interazioni con i *jinn* ("entità invisibili"). Huda mi raccontò che, durante un'estate trascorsa in Egitto, era rimasta a dormire dai suoi parenti dopo una cena ma non aveva potuto riposare bene a causa di un gallo che aveva cantato tutta la notte. Il mattino seguente aveva condiviso l'accaduto con sua zia commentando: "In Italia, i galli sono puntuali, cantano all'alba." La zia rispose evocando una credenza sul mondo dell'invisibile che Huda non conosceva: "Mia cara, i galli cantano quando vedono passare gli angeli."

Questi riferimenti ai *jinn*, come agli angeli (*malāʿikah*), testimoniano la presenza di un mondo invisibile allo sguardo umano, che tuttavia interagisce costantemente con il mondo visibile. Eppure, questa dimensione è stata poco tematizzata nei recenti dibattiti sull'antropologia dell'Islam. Soprattutto nell'ultimo decennio, l'attenzione ai diversi modi di praticare l'Islam e alle dimensioni di genere del quotidiano farsi di soggettività, relazioni e pratiche religiose, ha contribuito ad arricchire la comprensione antropologica dei vissuti e dei molteplici significati dell'essere musulmani e musulmane nella vita di tutti i giorni. All'interno di questa ricca letteratura, però, sono stati trascurati i legami che i credenti intrattengono con la realtà non immediatamente percepibile, il regno di Dio, l'invisibile e l'ultraterreno, intesi come elementi co-costitutivi dell'Islam e delle pratiche religiose. Ciò non significa che questi aspetti non siano presenti nella letteratura antropologica tout court. Fin dai suoi albori, quando l'antropologia si è avvicinata allo studio delle manifestazioni locali del cosiddetto "Islam popolare", il suo sguardo si è concentrato sulle credenze e sugli incontri umani con il mondo dell'invisibile. Ne è un celebre esempio *Tuhami* (1980) di Vincent Crapanzano, in cui è narrata la storia di un operaio marocchino

analfabeta convinto di essere sposato con ‘Aisha Qandisha, lo spirito femminile, capriccioso e vendicativo, dai piedi di cammello. Tuttavia, questi temi non sono stati centrali nei dibattiti teorici che hanno animato la “nuova antropologia dell’Islam”, dove particolare attenzione è stata dedicata all’Islam salafita e alle pratiche di autodisciplina del soggetto virtuoso. Nell’ultimo decennio, il lavoro di studiosi e studiose sul tema dei sogni e delle visioni oniriche, sulle idee islamiche di destino e predestinazione, così come l’attenzione al trascendente nelle pratiche religiose, hanno stimolato un nuovo interesse verso le dimensioni meno tangibili dell’Islam e le loro relazioni con le soggettività musulmane. Per prima cosa, però, occorre introdurre il concetto di *al-ghayb*.

Il termine arabo *al-ghayb* deriva dalla radice gh-y-b, che indica qualcosa di assente, nascosto, inconoscibile e invisibile allo sguardo umano. Si riferisce a segreti trascendentali o divini e comprende il regno dell’invisibile, inclusi gli angeli, i *jinn*, il paradiso e l’inferno, ma anche gli eventi futuri e il destino, che solo Allah conosce. Nils Bubandt e colleghi hanno sottolineato l’ambiguità del concetto di *al-ghayb* nella tradizione islamica e nella vita delle persone in carne e ossa: i suoi territori insondabili, carichi di potere e potenziale, possono rivelarsi inquietanti, fastidiosi e perfino pericolosi. Se, da un lato, è causa di pericolo, dall’altro, è anche fonte di cura, protezione, trasformazione e rinascita. Tale ambiguità è ciò che rende *al-ghyab* al contempo un potere determinante e una fonte di indeterminatezza. *Al-ghayb* non è semplicemente opposto al mondo visibile e percettibile, ma entrambi coesistono e si co-costituiscono l’un e l’altro in una varietà di modi. Come vedremo nelle prossime pagine, l’incontro con il mondo invisibile di Dio può essere coltivato nella mente e nel cuore attraverso tecniche spirituali, preghiere e pratiche devozionali, così come manifestarsi senza preavviso tramite sogni e visioni oniriche. L’invisibile si materializza altresì nei modi in cui il destino e la fortuna si rivelano nella vita delle persone, ne orientano le scelte e le azioni o divengono specifiche modalità di relazione con la trascendenza divina. Gli incontri tra esseri umani e *jinn*, infine, possono dare vita a legami intimi che conferiscono poteri mistici, ma anche generare sofferenza, malattia e perfino follia. Spingersi oltre la soglia dell’invisibile consente di cogliere aspetti dell’Islam forse meno noti, ma che sono parte integrante e sostanziale della relazione fra umano e divino.

5.1 **Visioni oniriche**

Nel Corano, così come nella Torah e nel Nuovo Testamento, il sogno svolge un fondamentale ruolo di mediazione fra mondi visibili e mondi invisibili. Le visioni oniriche d’ispirazione divina che il profeta Mohammad ricevette prima della rivelazione del Corano, così come le molteplici pratiche oniriche che oggi abitano la vita quotidiana delle musulmane e dei musulmani nel mondo, attestano la presenza di

una ricca tradizione relativa ai sogni nell'Islam e un coinvolgimento attivo dei credenti in un "altrove onirico". La tradizione islamica di interpretazione dei sogni, radicata nel Corano e in alcuni *ḥadīth*, ha dato vita nel corso dei secoli a un'ampia letteratura e manualistica, sia classica che contemporanea. Secondo questa tradizione, esistono diversi tipi di sogni. Quelli generati dall'immaginazione, che riflettono i desideri del sé carnale (*nafs*) e le preoccupazioni della vita quotidiana, sono considerati di scarsa importanza. Ci sono poi sogni ispirati dal diavolo (*shayṭān*), che sono ritenuti pericolosi e ingannevoli e, infine, quelli ispirati da Dio, che sono considerati "rivelazioni" o "visioni oniriche" (*rū'yā*). Questa tripartizione, che riflette la tradizione scritturale islamica, è parte integrante della visione del mondo della maggior parte dei musulmani e delle musulmane.

Se paragonati con la ricca produzione teologica e mistica sul tema, sono relativamente pochi gli studi antropologici dedicati ai sogni nell'Islam. Soprattutto negli ultimi quindici anni, però, l'altrove onirico della tradizione islamica, con le sue molteplici declinazioni locali, ha catturato l'attenzione di alcuni antropologi e antropologhe che l'hanno riportato al centro del dibattito sulle soggettività e sui mondi di vita musulmani. Lo studio che ha contributo maggiormente a riposizionare l'altrove onirico e la trascendenza divina nelle trame del quotidiano è *Dreams That Matter* (2011) di Amira Mittermaier. Mittermaier ha svolto le sue ricerche in Egitto concentrandosi sull'incontro onirico con i defunti, sulle pratiche devozionali presso le tombe dei "santi" (*walī*), uomini benedetti dotati di potere sacrale (*baraka*), sui sogni divinamente ispirati e sulla loro interpretazione. Centrale nell'analisi di Mittermaier è il concetto di *barzakh*, confine poroso che separa e connette i vivi e l'aldilà, il contingente e il trascendente, luogo liminare in cui le anime dei defunti sostano fino al Giorno del Giudizio. Le visioni oniriche costituiscono specifiche modalità di incontro mistico e di accesso al divino che, oltre a giungere spontaneamente ai credenti durante il sonno, possono essere sollecitate tramite pratiche di "incubazione onirica" come la *ṣalāt āl-istikhāra*. Questa speciale preghiera può essere eseguita sia dai credenti individualmente, sia per tramite di alcuni membri delle confraternite sufi in luoghi considerati sacri, come le tombe dei santi. Fra le diverse persone che interpretano i sogni o che hanno visioni divinamente ispirate, Mittermaier riporta la storia di una bambina di tre anni che vide in sogno la morte di Shaykh Qusi, guida spirituale del gruppo *al-sharaf al-mahdiyya*, la notte prima che ciò accadesse. Con quali strumenti analitici avvicinarsi a simili forme di religiosità e modalità di incontro con la trascendenza divina? Mittermaier realizza che il modello di soggetto virtuoso elaborato da Saba Mahmood, con la sua enfasi sulla razionalità e sull'intenzionalità, risulta inadeguato. Se è vero che anche il sufismo prevede tecniche e pratiche di coltivazione del sé, come vedremo, le visioni oniriche di cui parla Mittermaier non hanno origine all'interno delle persone, come suggerisce invece la psicanalisi, ma giungono spesso in modo inaspettato come un incontro con un altrove metafisico. Per comprendere questo fenomeno nei termini propri di chi lo esperisce, occorre spostare

l’attenzione dall’azione che i soggetti compiono su se stessi per realizzare la volontà di Dio verso l’esperienza dell’*essere agiti* dall’Altrove, con le dimensioni di imprevedibilità e incomprensibilità che questo implica. La fondamentale esperienza di essere agiti da forze più grandi e misteriose, rivelata dal coinvolgimento dei soggetti in un altrove onirico, restituisce una dimensione dell’esperienza religiosa che è oggetto di una svalutazione da parte dei pensatori riformisti sin dal processo di modernizzazione e riforma delle società musulmane. Questo processo ha finito col promuovere un Islam razionalista e oggettivato, mettendo in secondo piano espressioni considerate irrazionali e retrograde. A uno sguardo più attento, però, i discorsi onirici e alcune pratiche sufi non sono semplicemente rifiutate dai pensatori riformisti, ma sono anche parte integrante di un dialogo, carico di ambiguità, che attraversa il revivalismo islamico contemporaneo. In altre parole, il lavoro di Mittermaier contribuisce a complicare l’idea di un Islam monolitico, rendendo visibili forme di religiosità e relazione con la trascendenza divina che si allontanano dal rigido razionalismo riconducibile all’Islam salafita e dai gruppi di lettura nelle moschee. Diversamente da Samuli Schielke, secondo cui “c’è troppo Islam nell’antropologia dell’Islam”, per Mittermaier, al contrario, “c’è troppo poco Islam – o meglio troppa poca attenzione a differenti, coesistenti, modi di essere musulmani”. Seppur denigrati da alcune correnti dell’Islam revivalista, i sogni continuano a nutrire l’immaginazione religiosa di molte persone che in Egitto come nei mondi musulmani in generale si affidano a un altrove onirico per mettersi in relazione con la trascendenza e invocare la guida divina per orientarsi nelle trame della vita. Per comprendere i tanti modi di vivere l’Islam nelle società musulmane contemporanee, dunque, lo sguardo dell’antropologia deve studiare anche quelle espressioni e pratiche religiose che invitano ad andare oltre l’orizzonte del noto e del visibile.

5.2 **Destino e predestinazione**

Come l’Altrove onirico, anche il futuro (*l-mustaqbāl*) appartiene alla realtà del *ghayb*. Frammenti del futuro, attraverso cui Dio manifesta la propria volontà e onniscienza, possono giungere nelle trame del sonno e nella veglia, ma la conoscenza del futuro è considerata prerogativa divina. Sebbene esistano, a livello popolare, diverse figure che rivendicano un potere di veggenza, il futuro può essere presunto sulla base di valutazioni empiriche e potenzialità negli orizzonti del presente, ma non può essere conosciuto dagli esseri umani.

Nel Marocco centrale, dove ho lavorato, così come in Nord Africa e in Medio Oriente più in generale, l’idea che il futuro di ogni persona sia scritto nel destino fin dalla notte dei tempi è parte del senso comune. Questa idea si riflette nelle espressioni religiose che le persone usano in conversazioni ed eventi ordinari. *Al-maktūb*, tradotto letteralmente come “ciò che è scritto”, *qaḍāʾ* (destino) e *qadar* (predestinazione) sono

alcuni dei termini usati per parlare del destino. Un altro concetto centrale è quello di *rizq*, che nella teologia islamica indica la bontà, il sostentamento, il nutrimento, in altre parole la "fortuna" materiale assegnata da Allah come parte del destino individuale. Per Dale Eickelman (1981), la nozione di destino è intimamente connessa con quella di volontà divina, incarnata nell'espressione "se Dio vuole" (*in shā' Allāh*), che pervade le dichiarazioni riguardanti il futuro. L'idea che i principali eventi della vita umana (ad esempio, la durata della vita, il matrimonio e la condizione socio-economica) sono decretati da Dio è radicata nella teologia islamica di *qadā' wā-l-qadar* (decreto divino e predestinazione).

In un mondo in cui le biografie individuali si intersecano con poteri più grandi, invocare un destino già scritto sembra annullare la possibilità del libero arbitrio e della responsabilità umana, richiamando un fatalismo che la tradizione orientalista ha spesso attribuito ai musulmani. In realtà, invocare un'idea di predestinazione ha storicamente aperto una riflessione etica sui temi della libertà e della responsabilità umana. In diversi passaggi del Corano e della Sunna, sono presenti sia un'idea di predestinazione sia il libero arbitrio (*ikhtiyār*), e la loro disgiunzione logica è stata a lungo dibattuta nel pensiero islamico classico. Differenti scuole teologico-filosofiche hanno elaborato risposte radicalmente diverse alla questione della partecipazione umana al destino divino, e il problema della compatibilità fra libero arbitrio e predestinazione è stata centrale nella riflessione di eminenti pensatori islamici medievali come Ibn al Arabi, Avicenna e al-Ghazali. Le principali teologie sunnite combinano una teoria della predestinazione con la convinzione che gli esseri umani dispongano di libero arbitrio e responsabilità rispetto alle proprie azioni, che saranno giudicate nel Giorno del Giudizio. La coesistenza tra onniscienza divina e libertà umana non percorre solo la teologia e la filosofia islamica, ma anche la filosofia patristica medievale come dialettica tra *liberum arbitrium* e provvidenza divina.

Nell'ultimo decennio, alcuni studiosi e studiose hanno esplorato le nozioni islamiche di "destino" e "fortuna" dal punto di vista dei discorsi e delle pratiche quotidiane delle persone in diversi contesti. Essi mostrano come l'idea di destino non conduca a un atteggiamento fatalista ma, al contrario, spinga le persone a ricercare la propria fortuna e a impegnarsi nel mondo perché, accanto all'esperienza di "essere agiti" da una forza divina, la realizzazione del proprio destino dipende dalle azioni e dalle scelte individuali. Per esempio, nelle narrazioni di amore infelice e matrimoni non realizzati raccolte da Luca Nevola in Yemen e da me in Marocco, l'idea di un destino già scritto occupa un posto centrale. Eppure, è solo quando non c'è più nulla da fare per orientare gli eventi nella direzione sperata che la formula religiosa "non era scritto da Dio per me" pone fine al rimuginare circa piani falliti e possibilità irrealizzate. Questo accade non solo perché il matrimonio, come abbiamo visto, è spesso qualcosa di diverso dalla semplice unione di due persone che si amano, rivestendosi di significati sociali e familiari più ampi, ma anche perché la vita stessa è un complesso intreccio fra scelte e azioni umane e dimensioni che non sempre si

possono scegliere. L'idea che esista un destino scritto da Dio infonde la concezione islamica della vita senza però condurre alla passività e alla rassegnazione. Il desiderio di dare forma al proprio futuro emerge anche nel tentativo delle studentesse marocchine incontrate da Alice Elliot (2016) di intercettare nella moltitudine umana il marito a cui sono destinate e "accelerare" il proprio destino coniugale con pratiche di bellezza e incontri prematrimoniali.

Parlare del destino in relazione ad ambiti della vita che coinvolgono poteri e intenzionalità più grandi significa in molti casi venire a patti con i limiti e le possibilità dell'azione umana nel mondo. L'idea di destino, infatti, acquisisce una particolare rilevanza sullo sfondo delle rivoluzioni del 2011. Per esempio, Samuli Schielke (2015) mostra come in Egitto si fosse diffusa l'interpretazione della rivolta contro Mubarak come espressione della volontà divina, mentre Charlotte Al-Khalili (2022) connette l'urgenza di un'azione rivoluzionaria contro il regime di Assad in Siria all'imminenza di una fine personale e collettiva che spinge alcuni dei suoi interlocutori a pensare al "martirio" come anticipazione della morte a cui si è destinati, sacrificio di sé per la causa della rivoluzione. Da diverse prospettive, questi studi rivelano i tanti modi in cui le persone abitano creativamente le teologie islamiche del destino per far fronte a dolorose vicissitudini e fallimenti personali, a politiche migratorie sempre più restrittive e a disordini politici che le costringono a confrontarsi con forze che vanno oltre l'azione personale e collettiva.

5.3 **"Vie" della trascendenza**

Nell'introduzione a un numero di *Culture and Religion* dedicato alla relazione fra trascendenza e soggettività religiose, Paola Abenante e Fabio Vicini (2017) hanno notato come l'interesse verso i modi in cui le persone invocano idee di destino e fortuna abbia contribuito a ricollocare la trascendenza divina nell'orizzonte della vita quotidiana. Secondo questi autori, tuttavia, manca in questi studi un'attenzione alle forme di incontro fra umano e divino all'interno di pratiche e tradizioni religiose distinte. Concentrandosi sui processi pedagogici e sulle pratiche religiose della "via" sufi, questi autori hanno posto in primo piano il ruolo che l'incontro con la trascendenza divina riveste nel (*dis*)farsi dell'essere umano (*insān*). Il sufismo comprende sia il misticismo islamico con il suo corpus di testi filosofici rivolti a un pubblico colto, sia le confraternite sufi (*ṭarīqa*, letteralmente 'via'), comunità religiose costituitesi attorno alla figura spirituale e politica di un santo fondatore (*walī*, col significato spirituale di "amico di Dio" in una concatenazione che risale al Profeta e ai suoi Compagni). Storicamente, lo sguardo antropologico sul sufismo ha sofferto della divisione tra queste due facce della stessa medaglia. Il sufismo delle confraternite è stato studiato come una forma di "Islam popolare", sincretico e magico, praticato da persone non istruite lontano dai centri urbani e, come tale,

contrapposto a un Islam elitario, ufficiale e ortodosso. Questa divisione fra tradizione "alta" e "bassa", incontrata all'inizio del capitolo, ha contribuito a definire la posizione del sufismo nell'Islam e il campo di indagine specifico dell'antropologia. Per quanto oggi la si valuti etnograficamente e concettualmente impropria, il sufismo è stato posto in antitesi con la modernità e quindi considerato destinato a perdere importanza rispetto all'Islam riformista e scritturalista. In realtà, non solo il sufismo ha dimostrato di essere compatibile con la modernità, ma ha anche avuto una notevole diffusione fra le classi medie e medio-alte.

Come l'Islam riformista, anche il sufismo non è un fenomeno monolitico né statico. Per i sufi, accanto alla *sharī'a*, che rappresenta la dimensione visibile e normativa dell'Islam, esiste una verità nascosta accessibile tramite una pratica mistica incentrata sull'amore e sul costante ricordo (*dikhr*) di Dio. Spingendosi oltre la dimensione razionale, la ricerca spirituale sufi è orientata verso una realtà non immediatamente percepibile, il regno di Dio, l'invisibile e l'ultraterreno. Nella "via" Sufi, la figura del santo svolge un'azione di mediazione fra umano e divino, oggi considerata non-islamica dai gruppi neo-ortodossi. La ricerca delle dimensioni mistiche e invisibili dell'Islam all'interno di una via/*ṭarīqa* sufi è guidata da un maestro (*shaykh*) tramite l'apprendimento della dottrina metafisica e di rituali collettivi come l'*ḥaḍra*, pratica meditativa centrata sulla ripetizione del nome di Allah (*dhikr*), che può creare un'intima connessione con il divino e persino portare a stati di trance. Paola Abenante ha descritto i rituali esoterici praticati all'interno della confraternita sufi Burhaniyya, fondata dallo *shaykh* Muhammad Utman al Burhani negli anni cinquanta nel nord del Sudan e diffusasi dapprima in Egitto e poi in Europa, Canada e in Medio Oriente, come una "spiritualità incarnata". Oltre alla disciplina morale, la pratica corporea consente ai Burhani di "gustare", nel senso di esperire con i sensi oltre il linguaggio e la razionalità, una connessione profonda con un ordine trascendente. Il corpo è centrale anche nella ricerca spirituale della confraternita dei dervisci mevlevi (fondata dal mistico Jalal al-Din Rumi nel XIII secolo), noti come "dervisci rotanti" per la danza estatica da loro praticata, una forma di meditazione incentrata sulla ricerca di Dio attraverso l'ascolto mistico e il movimento consistente nel ripetuto roteare su se stesso del corpo rivestito di vesti bianche.

Spostando l'attenzione dalle pratiche corporali a quelle intellettuali, Fabio Vicini (2020) ha esaminato la lettura come una forma di riflessione meditativa sufi nella confraternita Suffa della Turchia contemporanea, che si è diramata da Nur, uno dei più importanti movimenti revivalisti islamici ispirato al pensiero del riformatore ottomano Said Nursi (1877-1960). Questa forma di meditazione si discosta dalle tipiche pratiche esoteriche sufi, per avvicinarsi ai significati nascosti della rivelazione attraverso la lettura ciclica e reiterata dei testi di Nursi. Secondo Vicini, l'enfasi sulla lettura e la riflessione meditativa, intesa come specifica modalità di accesso alla trascendenza, segna una profonda rottura rispetto alle modalità di trasmissione orale

della conoscenza da maestro a discepolo tipica della confraternita, che è frutto della modernità.

Da una prospettiva rivolta alla ricerca di un'etica quotidiana dello straordinario, Morgan Clarke (2014) ha rintracciato le forme del miracoloso nella pratica di una confraternita sufi a Beirut, in Libano, fondata nel Kurdistan iraniano-iracheno, dove caramelle per la tosse sono distribuite durante le sessioni devozionali per aumentare le possibilità che un angelo partecipi ai raduni, poiché a queste entità non piacciono gli odori forti e sgradevoli come quello della cipolla e dell'aglio. Oltre a preghiere e riti estatici sufi, sono praticate all'interno della confraternita tecniche di autolesionismo, inclusa la perforazione del corpo con punte e lame, che non feriscono nel modo ordinario. Queste pratiche, che agli occhi dei partecipanti esprimono una relazione privilegiata con Dio, sono considerate il segno più potente di un ordine divino trascendente, la cui dimensione esoterica e nascosta giace oltre la comprensione quotidiana dell'universo. Spostando l'attenzione dalla dimensione quotidiana dell'Islam alla trascendenza divina e alle sue diverse manifestazioni nella "via" sufi, questi esempi mostrano come il corpo possa divenire un sito centrale per le pratiche mistiche e meditative che, coinvolgendo la voce, l'ascolto e il movimento, conducono alla ricerca del lato nascosto dell'Islam. Il corpo può anche essere *attraversato* dall'invisibile in diverso modo, tramite l'azione di alcuni dei suoi abitanti, i *jinn*, con cui si conclude questa introduzione al mondo del *ghayb*.

5.4 **Abitanti dell'invisibile**

I *jinn* sono entità invisibili allo sguardo umano e, come gli angeli (*malāʾikah*), gli esseri umani e gli animali, sono stati creati da Dio. I più autorevoli riferimenti ai *jinn* si trovano nel Corano e nella tradizione profetica (Sunna). I *jinn* sono parte della tradizione scritturale islamica, ma le credenze relative a essi, inclusi i metodi per evitarli, proteggersi o convocarli, possono variare in base al contesto, mescolandosi con idee e pratiche locali considerate più o meno ortodosse. Alcune tradizioni descrivono i *jinn* come entità simili agli esseri umani, dotati di passioni, facoltà razionali e inclinazioni personali, che possono essere buoni o cattivi, musulmani o non-musulmani; come questi, si nutrono, si riproducono, si sposano e muoiono. Per quanto i *jinn* appartengano al mondo dell'invisibile, possono interagire con gli umani.

Concepito come un'entità porosa, permeabile alle forze esterne, il corpo umano è considerato potenzialmente vulnerabile all'incontro con i *jinn*, che possono scatenare diverse malattie fisiche e disturbi mentali, come stati di assenza, dissociazione o "follia" – lo stesso termine "follia" (*majnūn*) in arabo è connesso a *jinn*. Un *jinn* può anche possedere la vittima, ovvero entrare all'interno del corpo per esercitare una "presa" su un essere umano, e per smettere di nuocere dovrà essere esorcizzato o posto in una relazione relativamente permanente con il suo ospite. Come mostrano i

lavori di Janice Boddy in Sudan e di Celia Rothenberg in un villaggio della Cisgiordania palestinese, dove le persone usano l'espressione "indossare un *jinn*" per parlare della possessione, le storie su queste entità invisibili possono divenire linguaggi per negoziare relazioni di potere e discutere dinamiche sociali e forze oppressive.

Molteplici sono i discorsi e le pratiche terapeutiche legate ai *jinn* che coesistono, talvolta in competizione fra loro, ognuno dei quali sottende differenti concezioni del corpo e della malattia, del potere e dell'autorità. Le pratiche curative "tradizionali" talvolta si affiancano alle terapie biomediche e psichiatriche. Le prime includono rituali e danze estatiche stilizzate praticate da alcuni ordini mistici, veggenti capaci di "vedere" e curare afflizioni causate dai *jinn*, la scrittura talismanica praticata, in vari modi, dal *fqih* ("studioso di giurisprudenza islamica"), qui inteso come figura che prepara amuleti basandosi sulla conoscenza occulta del Corano e di antichi segni magici. Nella pratica terapeutica conosciuta in Marocco con il nome di *sra'*, per esempio, il *fqih* convoca i *jinn* e li costringe a identificarsi con il proprio nome all'interno di una sorta di processo giudiziario il cui fine ultimo è contrastarli e farli soccombere.

Gli incontri tra esseri umani e *jinn* possono dar luogo a legami intimi e duraturi e talvolta conferire poteri mistici e autorità a soggetti marginali, inclusa la capacità di accedere *al ghayb*, anticipare il futuro e praticare rituali terapeutici. La convivenza tra esseri umani e *jinn* può essere ritualizzata attraverso culti di possessione, pratiche votive, doni rituali e danze cerimoniali, il cui fine non è espellere il *jinn* dal corpo afflitto, ponendo così fine alla possessione, quanto mantenere e riprodurre la dipendenza della persona posseduta, stringere un'alleanza con queste entità, favorendo così il legame tra visibile e invisibile. È proprio la connessione con l'invisibile, resa possibile dal vincolo con il *jinn*, che consente di acquisire poteri e accesso *al ghayb*. Alcuni esempi sono il rituale *lila* praticato dalla confraternita Gnawa[8] in Marocco o il culto *zar*[9] diffuso in Egitto e Nord Sudan, Arabia Saudita e Iran. Le diverse pratiche terapeutiche che circondano i *jinn*, cui si è solo accennato, rivelano lo status ambiguo della possessione.

Le persone che aderiscono a un Islam salafita non solo considerano tali pratiche di guarigione inefficaci, ma le condannano in quanto "non islamiche". Al contrario, si affidano a una pratica rituale di "esorcismo islamico" nota come *al-rūqīya āl-shar'īa*, la cui storia affonda le radici nella medicina profetica (*tībb al-nabawī*) formulata nell'VIII-IX secolo, che si fonda sul Corano come unica autorità legittima. Mentre, in alcune pratiche rituali qui menzionate, il *jinn* è convocato, interrogato e nominato, nel percorso terapeutico basato su *al-rūqīya āl-shar'īa*, il suono della recitazione coranica riduce al silenzio la potente realtà della possessione per affermare la sovranità assoluta di Dio sul corpo umano. Nell'esorcismo islamico promosso dalle correnti neo-salafite, la possessione non è né un'esperienza che conferisce potere né un accadimento della vita. Nella medicina profetica, la salute e la malattia sono

influenzate dalla fede e dal rispetto della pratica islamica attraverso la sottomissione a ciò che Dio ha decretato per l'essere umano.

Il rinnovato interesse per *al-rūqīya āl-shar'īa* a partire dagli anni ottanta e novanta, sia nel mondo musulmano che nei paesi di immigrazione, è stato associato alla diffusione delle nuove tecnologie di comunicazione che hanno promosso un Islam globalizzato. Secondo Emilio Spadola (2013), la sua crescente importanza a livello globale segna una rottura fondamentale con le diverse pratiche tradizionali di cura delle afflizioni connesse ai *jinn*. Più in generale, le pratiche terapeutiche e i percorsi di guarigione menzionati in queste pagine mostrano come il corpo umano sia un luogo centrale della relazione con un Dio che nel Corano non è solo il Creatore e il Giudice, ma anche il Guaritore. In questo senso, l'attenzione alle concezioni del corpo, della salute e della malattia che le diverse pratiche di cura sottendono, illumina i significati del vivere in accordo con l'Islam in un mondo in cui il visibile non è l'unico orizzonte di esperienza accessibile e dove il trascendente è un aspetto essenziale della costruzione del quotidiano.

ṢALĀT ĀL-ISTIKHĀRA

Letteralmente *ṣalāt āl-istikhāra* significa "preghiera per cercare ciò che è bene" ed è parte integrante della Sunna. Si tratta di una speciale supplica rituale recitata dai musulmani per invocare la guida divina in situazioni di confusione o di disorientamento rispetto a una decisione importante da prendere. Dopo le abluzioni e due unità di preghiera (*rak'at*), il credente recita la supplica (*du'ā*) facendo esplicito riferimento all'argomento della scelta da compiere all'interno di una formula ritualizzata; invoca Dio quale "Conoscitore delle cose nascoste" (*'allamo l-ghuyub*) chiedendo di essere guidato verso il bene per la propria vita e la propria fede.

Generalmente la *ṣalāt āl-istikhāra* viene recitata prima di andare a dormire poiché la risposta divina può manifestarsi tramite sogni e visioni oniriche, ma anche attraverso segnali e presagi diurni. Può essere recitata nella propria casa o presso le tombe dei santi, individualmente o con la mediazione di un intermediario a cui sono riconosciuti speciali doti o di uno *shaykh*, che invoca la guida divina per il richiedente divenendo così destinatario e/o interprete del messaggio divino.

Con l'affermarsi di correnti revivaliste islamiche nei mondi arabi e nei paesi di immigrazione, la ricerca di forme di mediazione umana fra Dio e il credente è stata fortemente scoraggiata e condannata da alcuni gruppi in quanto considerata una pratica non ortodossa a favore della recitazione individuale di questa preghiera. Accanto alla recita senza mediazione di *ṣalāt āl-istikhāra* promossa a livello globale dal revivalismo islamico, diversi studi documentano come ancora oggi in molti paesi arabi persista la pratica di recarsi presso le tombe dei santi per ricercare l'intercessione di uno *shaykh* o di altri medium.

Dal Marocco all'Indonesia, passando per l'Europa e l'America, i musulmani e le

musulmane possono trovare istruzioni dettagliate su come recitare *ṣalāt āl-istikhāra* in libretti tascabili, sui numerosi siti web islamici, blog, nei video di predicatori su YouTube o nei vari programmi religiosi trasmessi sui canali satellitari che si sono moltiplicati negli ultimi quindici anni. La ricerca della guida divina rispetto a decisioni riguardanti il futuro è particolarmente raccomandata in relazione a una proposta matrimoniale o alla scelta di un nuovo lavoro, così come rispetto a decisioni riguardanti la salute e la malattia.

NOTE

[1] Mi riferisco in particolare a Oriana Fallaci con *La rabbia e l'orgoglio* (2002) e *Le radici dell'odio. La mia verità sull'Islam* (2005), ma l'elencazione di articoli giornalistici eccederebbe lo spazio disponibile all'interno di questo contributo.

[2] La tradizione antropologica attribuisce all'antropologo polacco Bronisław Malinowski (1884-1942) la fondazione e la teorizzazione della moderna metodologia di ricerca etnografica basata su lunghi periodi di immersione nel campo di ricerca e sul metodo dell'osservazione partecipante, sebbene lo studio diretto delle popolazioni fosse già praticato alla fine dell'Ottocento.

[3] Dopo essere stati trasmessi oralmente per alcune generazioni, gli *aḥādīth* furono classificati, sulla base della credibilità di ogni persona nella catena di trasmissione, in veri e affidabili (*ṣaḥiḥ*), buoni ma con qualche debolezza (*ḥasan*) e deboli (*dāʿif*). Le raccolte degli *aḥādīth* più autorevoli sono considerate quelle compilate da Islail al-Bukhari (810-870) e Muslim ibn al Hajjaj (817-875).

[4] Esistono però diverse figure con ruoli specifici come l'*imam* ("colui che guida") della moschea che guida la preghiera comune, il *khaṭīb* ("colui che pronuncia il sermone"), che tiene il sermone (*khuṭba*) del venerdì, gli esperti di diritto canonico e in generale gli "studiosi" del Corano e della Sunna (*ulamā*).

[5] Queste nozioni furono riprese dal lavoro del sociologo della scuola di Chicago Robert Redfield in *Peasant Society and Culture: an Anthropological Approach to Civilization* (1956) che le coniò per spiegare come le piccole comunità di villaggio in Messico non fossero entità culturali isolate, ma da porre in relazione con le culture dominanti dei centri urbani.

[6] L'espressione "sistema segmentario" indica una forma di organizzazione sociale e politica priva di un potere centrale ("acefala") e formata da gruppi di discendenza costitutivi di una "tribù". I gruppi di discendenza, o "lignaggi", si riconoscono idealmente in un antenato comune, reale o immaginario, e possono frazionarsi, fondersi e aggregarsi in segmenti di diversa estensione sulla base di alleanze, solidarietà e conflitti. Dagli anni sessanta, alcuni studiosi, fra cui Clifford Geertz e i suoi allievi, hanno criticato il modello segmentario, sostituendo la nozione di parentela in termini di genealogia, struttura e regole con le idee locali culturali e i concetti relativi ai legami personali, avviando un dibattito che è continuato per tre decenni.

[7] Movimento di riforma sorto alla fine del XIX secolo come opposizione all'egemonia culturale e politica europea, basato sul ritorno all'Islam puro del Profeta e dei suoi compagni (da *salaf*, "pii predecessori", le prime tre generazioni di antenati nell'Islam), cfr. Roggero, *infra*, p. 71.

[8] Gli Gnawa sono discendenti degli schiavi giunti in Marocco dall'Africa sub-sahariana fin dal VIII secolo, da cui ha origine l'omonima confraternita religiosa che identifica il proprio santo fondatore in Sidi Bilal (schiavo nero di origine etiope che diventò fedele compagno del Profeta e primo *muezzin* dopo essere stato da lui affrancato). Gli Gnawa praticano rituali sincretici come la *lila* che integrano elementi della tradizione sufi ed elementi dei culti di origine sub-sahariana. Nella *lila*

viene stabilito un contatto con le entità del mondo dell’invisibile (*jinn*) con cui sono state strette alleanze culminante nella trance e nella possessione rituale.

[9] Il termine *zar* indica sia una peculiare categoria di spiriti sia il culto prevalentemente femminile per curare le afflizioni delle persone possedute, che sono per la maggior parte donne con problemi di fertilità. La possessione da parte degli *zar* è considerata sostanzialmente incurabile, ma le afflizioni che essa genera possono essere lenite instaurando, attraverso stati di trance, un rapporto regolare con lo *zar* tramite rituali di pacificazione. Il culto *zar* è stato interpretato da Janice Boddy come un processo controegemonico in un contesto di ineguali relazioni di genere, dove l’ambito religioso ufficiale era controllato dagli uomini, per coltivare forme di consapevolezza.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Abenante, Paola, Vicini, Fabio, a cura di, "Interiority Unbound: Sufi and Modern Articulations of the Self", in *Culture and Religion* (Special issue), 18, 2, 2017, pp. 57-190.

Abu-Lughod, Lila, *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

Afary, Janet, Anderson, Kevin B., "Woman, Life, Freedom: The Origins of the Uprising in Iran", in *Dissent*, 70, 1, 2023, pp. 82-98.

Ahmed, Leila, *Oltre il velo: la donna nell'islam da Maometto agli ayatollah*, Firenze, La nuova Italia, 1995.

Al-Khalili, Charlotte, "Martyrdom and Destiny in Time of Revolution: Urgent Actions and Imminent Endings in Syria", in *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 30, 4, 2022, pp. 70-89.

Allouche, Sabiha, "Love, Lebanese Style: Toward an Either/And Analytic Framework of Kinship", in *Journal of Middle East Women's Studies*, 15, 2, 2019, pp. 157-178.

Al Qurtuby, Sumanto, "Between Polygyny and Monogamy. Marriage in Saudi Arabia and Beyond", in *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, 60, 1, 2022, pp. 29-62.

Asad, Talal, *The idea of an Anthropology of Islam. Occasional Papers Series*, Center for Contemporary Arab Studies, Washington DC, Georgetown University, 1986.

Bayat, Asef, "Islamism and the Politics of Fun", in *Public Culture*, 19, 3, 2007, pp. 433-459.

Borrillo, Sara, "Chouftouhonna Festival: Feminist and Queer Artivism as Transformative Agency for a New Politics of Recognition in Post-Revolutionary Tunisia", in *Studi Maghrebini*, 18, 2, 2020, pp. 203-230.

Bowen, John R., *A New Anthropology of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Bubandt, Nils, Rytter, Mikkel, Suhr, Christian, "A Second Look at Invisibility: Al-Ghayb, Islam, Ethnography", in *Contemporary Islam*, 13, 2019, pp. 1-16.

Buohdiba, Abdelwahab, *La sessualità nell'Islam*, Milano, Mondadori, 2007.

Clarke, Morgan, "Cough Sweets and Angels: the Ordinary Ethics of the Extraordinary in Sufi Practice in Lebanon", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20, 3, 2014, pp. 407-425.

Costa, Elisabetta, *Social Media in Southeast Turkey: Love, Kinship, and Politics*, London, University College London, 2016.

Craciun, Magdalena, *Islam, Faith, and Fashion. The Islamic Fashion Industry in Turkey*, London, Bloomsbury Publishing, 2017.

Crapanzano, Vincent, *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Milano, Meltemi, 2007.

Deeb, Lara, "Thinking Piety and the Everyday Together: A Response to Fadil and Fernando", in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 2, 2015, p. 94.

Deeb, Lara, Harb, Mona, *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

Dupret, Baudouin, Pierret, Thomas, Pinto, Paulo G., Spellman-Poots, Kathryn, a cura di, *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices*, Edinburgh, Edinburgh

University Press, 2012.
Eickelman, Dale F., *The Middle East: An Anthropological Approach*, Upper Saddle River, Prentice-Hall, 1981.
Eickelman, Dale F., Piscatori, James, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
Eickelman, Dale F., Piscatori, James, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley, University of California Press, 1990.
El Guindi, Fadwa, *Veil: Privacy, Modesty and Resistance,* Oxford, Berg, 1999.
Elliot, Alice, "The Makeup of Destiny: Predestination and the Labor of Hope in a Moroccan Emigrant Town", in *American Ethnologist*, 43, 3, 2016, pp. 488-499.
El-Zein, Abdul Hamid, "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam", in *Annual Review of Anthropology*, 6, 1977, pp. 227-254.
Fabietti, Ugo, *Medio Oriente. Uno sguardo antropologico*, Milano, Raffaello Cortina, 2016.
Fadil, Nadia, Fernando, Mayanthi, "Rediscovering the 'Everyday' Muslim: Notes on an Anthropological Divide", in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 2, 2015, pp. 59-88.
Geertz, Clifford, *Islam. Lo sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Milano, Raffaello Cortina, 2008.
Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
Hafez, Sherine, *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*, New York, New York University Press, 2011.
Hasso, Frances S., Salime Zakia, *Freedom without Permission: Bodies and Space in the Arab Revolutions*, Durham, Duke University Press, 2016.
Hillenbrand, Carole, *Islam. Una nuova introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2016.
Hirschkind, Charles, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counter-publics*, New York, Columbia University Press, 2006.
Hijazi-Omari, Hiyam, Ribak, Rivka, "Playing with Fire: on the Domestication of the Mobile Phone among Palestinian Teenage Girls in Israel", in *Information, Communication & Society*, 11, 2, 2008, pp. 149-166.
Kaya, Laura Pearl, "Dating in a Sexually Segregated Society: Embodied Practices of Online Romance in Irbid, Jordan", in *Anthropological Quarterly*, 82, 1, 2009, pp. 251-278.
Liebelt, Claudia, Werbner, Pnina, "Gendering 'Everyday Islam': an Introduction", in *Contemporary Levant*, 3, 1, 2018, pp. 2-9.
MacLeod, Arlene Elowe, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, New York, Columbia University Press, 1991.
Mahmood, Saba, *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
Marranci, Gabrielle, *The Anthropology of Islam*, Oxford, Berg, 2008.
Marsden, Magnus, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
Menin, Laura, *Quest for Love in Central Morocco: Young Women and the Dynamics of Intimate Lives*, Syracuse, Syracuse University Press, 2024.
Mernissi, Fatema, *Le 51 parole dell'amore. L'amore nell'Islam dal medioevo al digitale*, Firenze, Giunti Editore, 2008.
Mir-Hosseini, Ziba, "Criminalizing Sexuality: Zina Laws as Violence against Women in Muslim Contexts", in *Sur – International Journal on Human Rights*, 8, 7, 2011.
Mittermaier, Amira, *Dreams that matter: Egyptian landscapes of the imagination*, Berkeley, University of California Press, 2011.
Nevola, Luca, "Love, Mobile Phones, and the Codification of Intimacy", in *Middle Eastern Journal*

of Culture and Communication, 9, 2, 2016, pp. 147-164.
Osella, Filippo, Soares Benjamin, "Islam, Politics, Anthropology", in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 15, 2009, pp. S1-S23.
Pandolfo, Stefania, "The Burning' Finitude and the Politico-Theological Imagination of Illegal Migration", in *Anthropological Theory*, 7, 3, 2007, pp. 329-363.
Pepicelli, Renata, *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*, Roma, Carocci, 2012.
Pepicelli, Renata, *Femminismo islamico*, Roma, Carocci, 2010.
Said, Edward W., *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 2013.
Salih, Ruba, *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Roma, Carrocci, 2008.
Schielke, Samuli, "Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 2009, pp. 24-40.
Schielke, Samuli, *Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration and Ambivalence, Before and After 2011*, Bloomington, Indiana University Press, 2015.
Smith-Hefner, Nancy J., *Islamizing Intimacies: Youth, Sexuality, and Gender in Contemporary Indonesia*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2019.
Spadola, Emilio, *The Calls of Islam: Sufis, Islamists, and Mass Mediation in Urban Morocco*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2013.
Tarlo, Emma, Moors, Annelies, *Islamic Fashion and Anti-Fashion: New Perspectives from Europe and North America*, London, Bloomsbury, 2013.
Vacchiano, Francesco, A*ntropologia della dignità. Aspirazioni, moralità e ricerca del benessere nel Marocco contemporaneo*, Verona, Ombrecorte, 2021.
Varisco, Daniel M., *Islam Obscured: the Rhetoric of Anthropological Representation*, Berlin, Springer, 2005.
Vicini, Fabio, *In Reading Islam: Life and Politics of Brotherhood in Modern Turkey*, Leida, Brill, 2020.
Zuhur, Sherifa, *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, Suny Press, Albany 1992.

III PARTE

لا شرعية من خارج
صندوق الإقتراع
تونس تنادي
مستقلة من يديك
المتطوعين

LE SOCIETÀ ARABE E I MOVIMENTI SOCIALI

Giuseppe Acconcia

1. FAMIGLIA, TRIBÙ E CLAN

I termini “famiglia”, “tribù” e “clan” (*usra*, *qabīla*, *ʿaṣabiyya*) sono spesso abusati nella descrizione delle società arabe, in particolare di Libia e Siria. Il termine tribù, per esempio, è stato usato di frequente per delineare un gruppo locale con alla base rapporti familiari consolidati e i cui membri si sentono culturalmente distinti dagli altri in termini di origini, costumi, dialetto o lingua. Secondo alcuni studiosi, in una società puramente tribale dovrebbero essere presenti “gruppi segmentati” con radici ancestrali comuni che formano un sistema bilanciato di potere tra le sue componenti, tra alleanze e mediazioni (Abu-Lughod 1989). Altri hanno invece abbandonato questo modello in favore di un’interpretazione più dinamica del tribalismo (Cherstich 2014). Spesso i membri della stessa tribù praticano tradizioni diverse, seguono leader diversi, costruendo un sistema flessibile di regole tribali che diventano un “linguaggio politico” fluido ed eterogeno. E così la nozione stessa di tribù viene riformulata in termini di “possibilità relazionali” e “risorse sociali disponibili”. In alcuni contesti il discorso nazionalista supera quello tribale, mentre in altri il tribalismo viene abbracciato come una forma di resistenza contro lo stato.

Alcuni studiosi hanno sottolineato come le divisioni tribali abbiano in molti casi impedito la costruzione di un discorso nazionalista in alcuni paesi del Nord Africa e del Medio Oriente, puntando sulla natura divisiva e conservatrice caratteristica degli appartenenti alle tribù, soprattutto in aree rurali, rispetto ai contesti urbani dove sono cresciute e si sono sviluppate reti alternative che hanno portato, per esempio, al fiorire delle mobilitazioni delle così dette Primavere arabe, come vedremo in seguito. Altri studiosi, soprattutto dopo lo scoppio delle proteste degli ultimi anni, hanno iniziato a chiedersi fino a che punto i leader tribali abbiano partecipato alla formulazione di un discorso nazionalista nei paesi che stiamo prendendo in considerazione.

1.1 **Famiglia, tribù e clan in Libia e Siria**

Molti analisti (Friedman 2011) hanno rappresentato la Libia come un paese composto da “tribù con una bandiera”, sebbene nei contesti urbani, e in particolare a Tripoli, la significatività dell’appartenenza tribale non dovrebbe essere esagerata. Lacher in

particolare ha tracciato una netta spaccatura tra le aree tribali interne e i contesti urbani, aperti ai movimenti. In realtà nel contesto urbano di Bengasi, invece, l'appartenenza tribale continua a ricoprire un ruolo rilevante. Non solo, anche la frattura tra milizie combattenti e tribù è apparsa, nel caso libico, non tenere in conto che molte delle centinaia di milizie, attive nel paese dopo il 2011, hanno anche un radicamento tribale. Per esempio le prime proteste contro Gheddafi nel 2011 sono partite dalla Cirenaica dove molte delle tribù locali hanno lamentato per anni un'iniqua distribuzione dei proventi dalla vendita del petrolio rispetto ad altre aree del paese.

Se la società libica è stata trasformata dai profitti derivanti dall'estrazione e vendita del petrolio, l'ex presidente Mu'ammar Gheddafi ha, da una parte, limitato il potere dei notabili tribali (*shaikh*), che hanno il compito di rappresentare la tribù e gestire i suoi affari interni quotidiani, accrescendo, dall'altra, le divisioni tribali come strumento per allargare il suo potere e permettendo alle tribù locali di sopravvivere nonostante venissero costantemente minacciate dal contesto di urbanizzazione del paese. La funzione politica delle tribù, mai cancellata dal tempo dell'Impero ottomano, così come dell'occupazione coloniale italiana e della monarchia, venne formalizzata negli anni novanta con la costituzione dei Comitati popolari sociali, organizzazioni volontarie di cittadini, usati spesso come strumento per controllare e limitare il potere delle élite tribali.

Nei primi dieci anni (1969-1979) il regime di Gheddafi, preoccupato dalle divisioni interne, ha tentato di diminuire il ruolo politico delle tribù libiche definendo il tribalismo come incompatibile con la sua nozione di *Jamāhīryya*, la "Repubblica delle masse", ovvero il tipo di governo sui generis inventato da Gheddafi e basato sull'assenza dei partiti e su una teorica democrazia diretta. In questo modo, Gheddafi vedeva la Libia come una "grade tribù" in cui non erano permesse divisioni tribali. Durante il periodo di embargo con l'imposizione di sanzioni internazionali (1992-1999) da parte dell'ONU, con lo scopo di mantenere la stabilità interna, Gheddafi ha però riabilitato l'appartenenza tribale, mischiandola con discorsi nazionalisti e usandola come strumento per mantenere il controllo del paese. Questo processo ha provato una volta di più la natura ideologica delle dinamiche tribali.

Con la fine del regime di Mu'ammar Gheddafi (2011), una pluralità di attori ha fatto sentire le proprie richieste contribuendo alle spaccature politiche che ora il paese sta affrontando. Le divisioni tribali sono state solo uno dei fattori di frammentazione della Libia post-Gheddafi, insieme al ruolo delle élite politiche vicine all'ex *ra'īs*, alle divisioni tra visioni centraliste dello stato e municipalità, alla spaccatura tra classi agiate e giovani disoccupati, spesso migranti, così come al ruolo politico dei movimenti islamisti locali e alle pressanti influenze esterne che sempre di più stanno segnando le divisioni tra Tripoli e Tobruk.

E così, secondo Lacher, la stessa disgregazione delle istituzioni libiche, come l'esercito, dopo le limitate proteste del 2011, e in un contesto di generale

mobilitazione per il Nord Africa, può essere attribuita sì alla fragilità delle istituzioni esistenti ma anche alla rinnovata rilevanza delle appartenenze tribali. Negli anni al potere, Gheddafi ha puntato sull'indebolimento delle istituzioni centrali (come, per esempio, l'esercito regolare) a favore delle reti informali, costruite intorno alla sua famiglia, alla sua tribù (Ghadhafa) e alle tribù alleate (Warfalla e Magarha). In questo modo, dopo la sua violenta uccisione il 20 ottobre 2011, il Consiglio nazionale di transizione (CNT) è stato formato sia da ex lealisti, come il ministro dell'Interno, Abdelfattah Younes, e l'ambasciatore libico alle Nazioni Unite, Abdel Rahman Shalgam, ma anche da figure indipendenti indebolite dalla leadership di Gheddafi, appartenenti a famiglie borghesi e aristocratiche, come Mansour Saif al-Nasr, ex ambasciatore libico in Francia, o Mohamed Montasir della città costiera di Misurata. A questi ultimi si sono aggiunti anche esponenti di famiglie di imprenditori a lungo in esilio all'estero, come il ministro del Petrolio, Ali Tarhouni, insieme a esponenti della famiglia al-Sallabi, attiva nella Fratellanza musulmana di Bengasi. E così nel CNT, le famiglie della Cirenaica che avevano avuto un ruolo nella monarchia di al-Senussi, e poi erano state marginalizzate al tempo di Gheddafi (come i membri delle tribù Obeidat, Braassa e Awaqir), hanno ricoperto un ruolo predominante. Lo stesso è accaduto con le famiglie che avevano ritirato il loro sostegno per Gheddafi, come lo *shaikh* Faraj al-Zway a Zuwayya, le tribù berbere delle montagne occidentali, la tribù Toubou del Sud.

Quindi, sebbene come abbiamo detto la guerra civile libica non possa essere disegnata su linee che ripercorrono lealtà di tipo tribale, queste divisioni hanno avuto un ruolo nella fase di instabilità politica che il paese sta attraversando. Non solo, tutti gli attori della Libia post-Gheddafi hanno tentato di motivare il sostegno e la mobilitazione per i rispettivi leader politici su linee tribali, organizzando per esempio eventi e conferenze in competizione gli uni con gli altri. Inoltre, mentre i sostenitori di Gheddafi hanno continuato la resistenza dopo la sua uccisione nei quartier generali dei Warfalla (Bani Walid), Magarha (Fezzan) e Ghadhafa (Sirte), anche altre tribù più piccole, come gli Asabea e i Tuareg hanno proseguito nei combattimenti al loro fianco.

Eppure, secondo Cherstich, per superare la dicotomia tra una "politica tribale" e una "politica basata sulle ideologie", è necessario considerare il tribalismo nella Libia contemporanea come una narrativa usata, non usata o usata strumentalmente dai componenti delle varie tribù. In questa prospettiva, i membri delle tribù libiche possono ragionare su due piani distinti, quello nazionale e quello tribale, insieme a quello ideologico islamista, rivoluzionario o pro-regime che combinano e usano per influire sull'arena politica e sociale. In questo modo, il tribalismo non può essere visto solamente come una realtà monolitica e conservatrice ma anche come un'"ideologia dinamica" e in continua trasformazione. Considerando questi presupposti, il tribalismo avrebbe sviluppato un discorso conservatore per necessità pratiche dei membri delle varie tribù. In altre parole, il riferimento, a volte forzato,

all'appartenenza tribale è l'unica strada efficace che permette di condurre una vita funzionale, mobilitando un linguaggio di appartenenza, nel contesto caotico che il paese sta attraversando. E così nell'assenza dello stato della Libia post-Gheddafi, il tribalismo si sta affermando più fortemente di prima.

Per quanto riguarda la Siria, il paese è stato spesso descritto come fondato sull'appartenenza tribale. Tuttavia, come spiega Dukhan, il tribalismo siriano, ancora forte nel Novecento, ha superato nel secolo scorso il nomadismo. Questo ha spinto alcuni analisti a interpretare la guerra civile siriana, iniziata dopo le prime proteste nella città meridionale di Dar'a nel 2011, come un'opportunità per le tribù curde, turcomanne, druze di rafforzare il loro ruolo rispetto alle tribù sunnite pro-regime. In realtà la rilevanza politica delle tribù siriane è andata deteriorandosi sempre di più negli ultimi decenni.

Durante l'Impero ottomano, in Siria le tribù ricoprivano ancora un importante ruolo politico e sociale. I leader tribali acquisivano titoli nobiliari e sostegno finanziario. Già durante la colonizzazione francese (1920-1946) il ruolo delle tribù è andato decrescendo, tanto che dopo l'indipendenza solo sei parlamentari erano chiamati a rappresentare le tribù locali. Nel 1970 con Hafez al-Assad al potere, echeggiavano gli slogan di "no al settarismo", "no al tribalismo". E così i leader tribali sono stati marginalizzati e allontanati dai ruoli di potere. Tuttavia, al-Assad, mantenendo il suo rapporto privilegiato con la comunità sciita alawita e la tribù al-Bagara della regione nordorientale del paese, ovvero le sue principali appartenenze identitarie, ha accresciuto il numero dei rappresentanti delle tribù arabe (trenta seggi) in parlamento, ha costruito un rapporto clientelare con le famiglie dei principali leader tribali e rafforzato i legami con gli *shaikh* tribali, nominandoli in posizioni chiave dell'apparato statale.

Nel 2010 le tribù escluse e marginalizzate dal potere hanno formato il Consiglio siriano delle tribù arabe in Turchia, manifestando la loro opposizione al regime di Bashar al-Assad. Nonostante la fragilità delle lealtà su linee tribali, Bashar al-Assad ha apertamente chiesto il sostegno dei leader tribali con l'inizio delle prime proteste a Dar'a (organizzate anche da esponenti delle tribù locali di Zubi e al-Masalmeh), nel sud del paese, favorendo il riemergere di un gran numero di fazioni in cerca di ricompense politiche.

Lo stesso tentativo di manipolare in loro favore le tribù presenti nei territori conquistati è stato compiuto con l'avanzare dei jihadisti dello Stato islamico (ISIS). Queste dinamiche hanno coinvolto anche le Forze siriane democratiche (SDF), ovvero i combattenti curdi e i loro alleati arabi, che hanno formato il Consiglio per le tribù per includere i leader tribali, mentre le tribù Shammar e Tay, localizzate nel nord del paese, con antiche origini saudite e giordane, sono state spesso usate in funzione anticurda. Infine, anche le potenze internazionali, coinvolte nel conflitto, hanno tentato di sfruttare le fragili divisioni tribali in Siria, come è successo con la Turchia che ha coinvolto leader tribali per opporsi alla presenza curda nel nord del paese,

come vedremo in seguito. E così in Sira, dopo il 2011, in un contesto di guerra civile e instabilità politica, le divisioni tribali sono diventate ancora più strumentali, fragili e marginali che in passato.

1.2 **Il tribalismo di stato in Iraq**

Le divisioni tribali in Iraq hanno preso la forma del tribalismo di stato. In altre parole, il rafforzamento e la manipolazione da parte dello stato delle appartenenze tribali sono elementi peculiari dell'Iraq contemporaneo. Il tribalismo di stato è stato centrale per il partito Ba'ath e le strategie politiche dell'ex *ra'īs* Saddam Hussein (al potere dal 1979 al 2003), prendendo la forma di un processo nel quale le linee tribali e la cultura simbolica a esse collegata sono state integrate nello stato per rafforzare i poteri dell'élite politica. Si è trattato di un processo, avviato negli anni settanta e andato avanti negli anni novanta, che ha teso a escludere più che a includere le varie tribù locali rafforzando i legami familiari degli arabi sunniti rispetto ad altre appartenenze.

Con il partito Ba'ath al potere in Iraq dal 1968, il tribalismo di stato ha contributo a distaccare le appartenenze tribali dal loro contesto originale, integrandole nella burocrazia del partito, nell'amministrazione pubblica e nell'esercito. Questa logica di tribalismo di stato aveva lo scopo di accrescere divisioni che in altre circostanze non sarebbero state enfatizzate e, allo stesso tempo, di eliminare la forza delle divisioni tribali al di fuori delle istituzioni statali. Dunque il partito unico di Hussein ha assorbito le nascenti istituzioni della società civile, i sindacati, gli ordini professionali, la stampa indipendente. Tuttavia, l'egemonia statale, soprattutto tra gli esclusi da questi meccanismi, ha contribuito a rafforzare, anziché ridimensionare, le appartenenze sulla base di reti familiari e tribali.

E così, dopo gli attacchi degli Stati Uniti del 2003 e con la fine dell'era di Saddam Hussein, i partiti politici legati ai movimenti sciiti hanno spinto per la creazione di un sistema settario sul modello libanese, descritto nel prossimo paragrafo. Queste posizioni politiche hanno favorito l'affermazione del così detto sistema del *muhassasa*, basato sull'appartenenza etnica (arabi, curdi), settaria (sunniti, sciiti) e religiosa (musulmani, cristiani e altre religioni). In questo modo, gli uffici pubblici, le posizioni politiche e le risorse statali sono state divise tra partiti che hanno costruito la classe dirigente del paese. Questo ha prodotto anche una divisione su linee settarie tra le alte cariche dello stato.

Quindi, per convenzione, in Iraq il primo ministro viene scelto tra la comunità sciita, il presidente della Repubblica tra i curdi e il presidente del parlamento tra i sunniti. Proprio gli effetti del settarismo, insieme all'esclusione dal mercato del lavoro, dalle istituzioni politiche di giovani e donne e all'opposizione contro le influenze esterne (Stati Uniti e Iran soprattutto), sono stati tra le cause che hanno

motivato le proteste antigovernative del 2019 in Iraq.

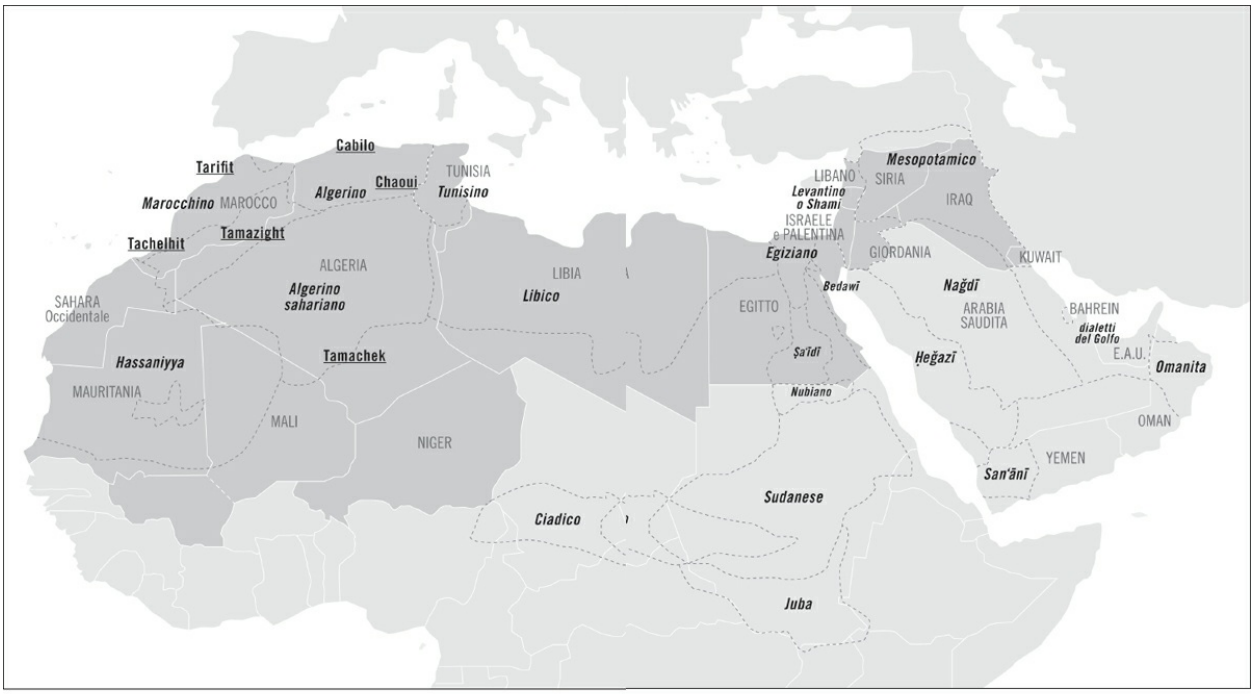
1.3 **Un esempio di settarismo: il caso libanese**

Le divisioni settarie in Libano hanno portato a un consolidato sistema di divisione delle cariche istituzionali, basato sull'appartenenza etnico-religiosa. E così, per convenzione extracostituzionale, il presidente della Repubblica è un politico cristiano maronita, il primo ministro un politico sunnita e il presidente del parlamento un politico sciita.

Il tentativo di un bilanciamento più equo dei rapporti di potere seguendo linee settarie si è avuto con gli accordi di Taif (1989), siglati dai membri del parlamento del 1972, l'ultimo eletto prima dello scoppio della guerra civile libanese (1975-1990). Una guerra, radicata proprio nelle divisioni settarie, che ha causato duecentocinquantamila morti circa e ha racchiuso in sé tanti conflitti, anche all'interno della comunità maronita e di quella musulmana, concludendosi con un'amnistia generalizzata.

Le divisioni settarie, ancora presenti nel paese, sono frutto delle influenze coloniali francesi sul Libano contemporaneo che hanno permesso per decenni l'estensione dei poteri dei cristiani maroniti sulle altre comunità etnico-religiose del paese, parzialmente ridimensionate dagli accordi di Taif. "Chi ha partecipato alla guerra civile aveva lo scopo di ottenere potere e ricchezza. Ma anche le divisioni su linee settarie del paese nascondono una visione parziale delle dinamiche di potere in Libano", ci ha spiegato il giornalista e docente libanese Habib Battah in un'intervista realizzata per questo libro.[1] "La guerra civile non è mai veramente finita. Il conflitto si è spostato dal campo al parlamento. I libanesi oggi sono divisi tra chi vive dell'eredità del potere coloniale e chi non ne ha mai beneficiato. Quindi sono spesso le diseguaglianze economiche ad alimentare le divisioni settarie," ha concluso.

E così, proprio le disuguaglianze economiche e sociali, il continuo contesto di guerra, le barriere all'accesso al dibattito pubblico, la disoccupazione giovanile e femminile, come è accaduto in Iraq, sono state tra le cause anche delle mobilitazioni del 2019 in Libano, sebbene queste proteste abbiano ottenuto fino a questo momento molto poco in termini di migliore funzionamento delle istituzioni politiche.



LINGUE

DIALETTI BERBERI: Tachelhit

DIALETTI ARABI: Hassaniyya

MINORANZE RELIGIOSE

CRISTIANI

10% Egitto
1% Iraq
2% Israele/Palestina
6% Giordania
40% Libano
10% Siria

SCIITI

Libano 22%
Iraq 50%
Arabia S. 10-15%
Yemen 35%
Oman 10-15%
Emirati arabi uniti 15%
Bahrein 50-70%
Kuwait 30%
Siria 15%
Egitto 10-15%

2. LE MINORANZE ETNICO-LINGUISTICHE, RELIGIOSE E IL NAZIONALISMO ARABO

Gli aristocratici delle grandi città hanno giocato un ruolo centrale per la costruzione del nazionalismo arabo in Nord Africa e in Medio Oriente all'inizio del secolo scorso. Come spiega lo storico Gershoni, "la nuova *effendiyya* ["aristocrazia"] è stato il più importante gruppo sociale responsabile di un movimento nazionalista in Egitto e di azioni lontane dal suo precedente territorio nazionale". Questo nuovo nazionalismo di stato ha permeato per esempio l'ideologia del partito nazionalista egiziano Wafd, cercando di fare breccia sull'isolamento del paese dal movimento panarabo e costruendo un'identità egiziana panafricana. Tuttavia, gli egiziani chiedevano "un'alternativa al nazionalismo dell'*effendiyya*" per partecipare alla formazione di un'ideologia nazionale. E così, il nazionalismo egiziano islamico è stato un tentativo di costruire un'alternativa, fondata sulla religione, per soppiantare il nazionalismo territoriale. In questo contesto la Fratellanza musulmana, in particolare, stava forgiando un'ideologia transnazionale. Per queste ragioni, la moderna *effendiyya* iniziò a usare simboli arabo-islamici per definire l'identità egiziana e per erodere il senso pre-esistente di separazione dal mondo arabo.

Durante il periodo tra le due guerre, Il Cairo e Alessandria d'Egitto sono state il rifugio di molti nazionalisti arabi che, dopo la fine dell'Impero ottomano, guardavano all'Egitto come un paese leader del Medio Oriente, muovendo da un nazionalismo territoriale egiziano a un'identità "supra-egiziana". Non solo, in quel contesto, anche la Società dei giovani egiziani e la Fratellanza musulmana in Siria e in Egitto stavano emergendo come le principali organizzazioni populiste e anticoloniali. Le figure guida di questi gruppi si erano formate nelle scuole europee ed erano parte dell'*effendiyya* urbana, legata da connessioni orizzontali e legami di lealtà. Per questi motivi, i cittadini, mobilitati dai partiti politici tradizionali e non solo, hanno iniziato a chiedere un numero crescente di diritti, favorendo l'emersione di nuovi agenti di modernizzazione.

In altre parole, nel periodo tra le due guerre in Egitto, il dominio della politica si stava estendendo perché stato e mercato provvedevano a nuove funzioni. Non solo intellettuali, missionari, gruppi commerciali e finanziari, come élite non statali, hanno contribuito alla formazione di un nuovo nazionalismo, ma anche lavoratori e associazioni islamiche sono cresciute come movimenti popolari alternativi allo stato. Questi vari agenti di modernizzazione hanno condiviso prima di tutto un senso comune di disillusione per gli irrilevanti risultati dei movimenti popolari come quello di fine Ottocento guidato da Urabi Pascià e la rivoluzione del 1919. Dal 1914, la mancanza di forniture alimentari e la crescente inflazione hanno incoraggiato la nascita di movimenti nazionali e dei lavoratori contro la presenza britannica in Egitto. Tra il 1923 e il 1937, il governo egiziano subiva una pressione britannica permanente. Il paese stava attraversando una crescita rilevante delle disuguaglianze nella distribuzione della ricchezza con un piccolo numero di proprietari terrieri a dominare le aree rurali, una classe media urbana, costituita da lavoratori professionisti e privati, e una terza classe composta da milioni di contadini e lavoratori senza possibilità di mobilità.

In questo contesto, gli scioperi dei lavoratori sono stati percepiti come parte della lotta nazionale e i loro movimenti si sono subito integrati nel discorso nazionale dei partiti ufficiali. L'inaugurazione del parlamento, un apparato burocratico e amministrativo in espansione e la fondazione della Banca Misr non hanno interferito nelle relazioni di potere tra le élite. Il parlamento è stato considerato non rappresentativo e corrotto da molti rivoluzionari del 1919. Pertanto, nonostante l'estensione dell'educazione pubblica, gli intellettuali egiziani parlavano allora di *azma*, "crisi".

Le associazioni islamiche egiziane, di stampo populista, (Giovani musulmani, Fratellanza musulmana) si rivolgevano all'Islam per costruire un dialogo con le "persone". Con lo scopo di unire le élite e le masse, presentavano l'Islam come un'ideologia politica. D'altra parte, gli egiziani stavano riscoprendo le loro radici islamiche. Per esempio, una versione rivista e modernizzata dell'Islam era veicolata dal genere letterario dell'*Islāmyyāt*. In questo nuovo contesto, le stagnanti tradizioni religiose venivano rimpiazzate da valori più "ragionevoli" e flessibili e, in un certo senso, il discorso religioso veniva umanizzato e razionalizzato. La storia islamica veniva studiata attentamente, mentre venivano fondati giornali ispirati alla religione, come *al-Manār*, *al-Fatḥ*, *al-Ḥilāl*, *al-Risāla*, *al-Thāqāfa*. In altre parole, la Fratellanza musulmana stava forgiando una nuova ideologia complessa.

In contesti di trasformazione economica, amministrativa e urbana anche in Siria e in Egitto sono emerse nuove relazioni di potere e un numero sempre maggiore di cittadini ha iniziato a rivendicare maggiori diritti. Nel fare questo, nuove "sottoculture" hanno iniziato a istituzionalizzarsi. Per spiegare l'affiorare di questa forma di nazionalismo, James Gelvin (1994) ha proposto il concetto di "socialità politica populista" sottolineando come "l'organizzazione di relazioni di potere tra le

non élites in Siria hanno seguito linee orizzontali, associative e nazionali". L'aggettivo "populista" si riferisce agli sforzi dei gruppi non-élitari siriani di riunirsi intorno a interessi comuni in un contesto di rapida trasformazione sociale ed economica.

Questi attivisti populisti hanno definito nuovi elementi chiave a fondamento dell'ideologia nazionale. Come abbiamo visto in precedenza, molte parole (per esempio "famiglia", "tribù" e "clan") hanno acquisito un nuovo significato, strumentale per costruire l'identità nazionale siriana ed egiziana. Il discorso populista è stato forgiato sull'"organicismo e la continuità storica della nazione siriana e l'interdipendenza di membri della comunità nazionale; l'autonomia della società civile e la sua superiorità sulle istituzioni dello stato; la virtù dei valori tradizionali e la loro vulnerabilità di fronte a cospirazioni straniere" (Gelvin 1994).

Non solo le élite urbane e l'Islam sono stati centrali per la formazione del nazionalismo arabo in molti paesi della regione, ma anche l'avversione per le minoranze o *millet*, come venivano definiti i non-musulmani nell'Impero ottomano. Così come avveniva al tempo dell'Impero ottomano, si è siriani o iracheni, per esempio, se non si è curdi. In altre parole, tutti i non arabi e i non musulmani, come spiega Nelida Fuccaro (2004), sono stati essenziali per far emergere il nazionalismo arabo in Nord Africa e in Medio Oriente, e lo vedremo in dettaglio nei prossimi paragrafi analizzando il caso dei curdi in Siria e in Iraq, dei cristiani in Egitto e Libano, dei rifugiati siriani e palestinesi, dei sufi e degli sciiti e di altre minoranze etnico-religiose e linguistiche che vivono nella regione.

2.1 **I curdi in Siria e in Iraq: un popolo senza stato**

Con la fine dell'Impero ottomano, gli accordi di Sykes-Picot (1916) e il trattato di Losanna (1923), Francia e Gran Bretagna hanno definito le loro sfere di influenza in Medio Oriente (cfr. Roggero, *infra*, p. 31), lasciando il popolo curdo, ovvero coloro che parlano la lingua curda e hanno una loro propria cultura, senza uno stato e con un territorio diviso tra Turchia, Siria, Iran e Iraq, le regioni dove storicamente hanno sempre vissuto. Contemporaneamente il nazionalismo arabo iracheno e siriano ha cominciato a usare il tema delle minoranze in senso negativo. In altre parole, come abbiamo visto, inizia a farsi avanti l'idea che si appartenga a questi paesi se non si è curdi o di altre minoranze. Questo scontro continuo con i crescenti nazionalismi della regione ha portato i curdi a essere sempre più cittadini di serie B nei paesi dove rappresentano una minoranza significativa e al graduale tentativo di cancellare le loro radici storiche, culturali e politiche da parte delle autorità al potere. E così, da oltre quarant'anni i curdi siriani e iracheni, organizzatisi da allora con proprie rappresentanze politiche e paramilitari, come le Unità di protezione maschili e femminili (YPG/YPJ) in Siria e i *peshmerga* in Iraq, continuano a lottare per ottenere il

riconoscimento dei loro diritti fondamentali. In particolare, tra alti e bassi, il processo di pace tra combattenti curdi del Partito dei lavoratori del Kurdistan (PKK), presenti nelle montagne irachene, e autorità turche ha sempre fatto fatica a decollare. È stato irto di ostacoli, prigionieri politici, segnato da oltre quarantamila morti e guerriglieri asserragliati sulle montagne di Qandil, nel nord dell'Iraq.

Dagli anni settanta gli intenti dei partiti di sinistra turchi, come il PKK, e la causa curda si sono intrecciati tanto che i combattenti del PKK erano considerati comunisti antifeudali prima che nazionalisti curdi. Nel 1979 gruppi della galassia dei partiti curdi hanno lasciato le città per trasferirsi nel Kurdistan turco. La vera repressione è arrivata con il golpe militare del 1980 in Turchia. Da allora il movimento curdo turco ha tentato di trovare sostegno nella resistenza palestinese e di cercare l'auto-organizzazione puntando sul carattere militare dello stato curdo. Tra questi attivisti che hanno lasciato la Turchia dopo il golpe c'era il leader storico dei curdi turchi, Abdullah Öcalan, che fino al 1998 è rimasto sotto la protezione dei curdi siriani, dopo l'espulsione dal Libano a seguito dell'invasione israeliana del paese e di un periodo di permanenza in Iraq nel 1983.

Chi è rimasto in Turchia ha subito invece una durissima repressione. Dal 1984, il tentativo di formare un fronte di resistenza unita ha rafforzato la lotta armata dei curdi turchi, ma anche la repressione dei militari turchi. I primi tentativi di dialogo tra stato turco e PKK risalgono al 1993 ma non durarono molto. L'attacco a Bingol contro l'esercito di uno dei leader del partito, Shamedin Sakik, che causò trentatré morti, mise una pietra tombale sul processo di pace. Da lì ripartì la lotta armata e la contro-guerriglia diventò il potere principale dello stato turco.

Nel 1998 Öcalan fu costretto a lasciare la Siria, consegnato dall'allora presidente siriano Hafez al-Assad, che cedette alle pressioni turche. Da quel momento partì la sua fuga tra Italia e Kenya prima di tornare a Istanbul scampando a vari tentativi, perpetrati da Stati Uniti e Israele, di consegnarlo alle autorità turche. Furono gli anni più confusi nella strategia politica del PKK nonostante risalivano già al 1999 i messaggi di Öcalan dalla prigione a favore del processo di pace e della fine della lotta armata. Nello stesso anno cinquecento guerriglieri del PKK sono stati uccisi dai militari turchi nel tentativo di superare la frontiera irachena in ottemperanza alle condizioni per il cessate il fuoco. La fiducia in un processo di pace credibile si incrinò definitivamente aprendo alla guerriglia nel 2007-2008 con gli attacchi falliti dell'esercito al quartier generale del PKK sulle montagne di Qandil, nel nord dell'Iraq.

Nel 2013 una lettera per il Newrooz (il Capodanno curdo) dal carcere di Öcalan e l'annuncio di dieci punti per la realizzazione del processo di pace avevano dato una temporanea nuova spinta alla distensione con le autorità turche, messa in discussione a scopo elettorale dal partito Giustizia e sviluppo (AKP) del presidente Recep Tayyip Erdoğan alla vigilia delle elezioni del 2015, che hanno portato per la prima volta il partito della sinistra filo-curda, Partito democratico dei popoli (HDP), nel parlamento turco. La conseguente formazione di una delegazione di HDP, incaricata di negoziare

con le autorità di Ankara (Comitato di Imrali), insieme ai dieci punti per la realizzazione del processo di pace, incluso il disarmo, annunciati il 28 febbraio 2015 a Palazzo Dolmabahçe a Istanbul dal deputato di HDP Sirri Surreya Önder, avevano aperto la strada a una distensione di breve durata con le autorità turche.

Archiviata la possibilità di avere uno stato curdo, il sogno di autonomia di Abdullah Öcalan, leader carismatico in prigione e fondatore del PKK, inserito nella lista dei gruppi terroristici di Turchia, Unione Europea e Stati Uniti, si è concentrato sul principio di confederalismo democratico che prevede il superamento della formazione di uno stato indipendente curdo in favore della libertà di movimento tra i quattro paesi dove vivono le principali minoranze curde e la fine della lotta armata.

Hanno subito una sorte simile, con la fine della colonizzazione francese, anche i curdi siriani, la cui tradizione politica è strettamente legata ai curdi turchi, delle provincie di Jazira, Afrin e Kobane, profondamente politicizzati, che furono tagliati fuori dal Kurdistan e rimasero senza rappresentanza in uno stato sempre più permeato dal nazionalismo arabo. Come conseguenza del censimento di Hasaka (1962), migliaia di curdi siriani furono lasciati senza cittadinanza. I curdi apolidi non beneficiarono della riforma agraria e rimasero esclusi dal mercato del lavoro.

Nacque allora il principale partito curdo siriano, il Partito democratico unito (PYD), insieme a una miriade di almeno trentadue piccoli movimenti politici. Il PYD era organizzato come un partito comunista, con una struttura piramidale e membri che operavano in cellule segrete. I leader tribali locali videro nei partiti un mezzo per promuovere i loro interessi. Frammentati, con relazioni con i servizi di sicurezza, questi partiti non hanno organizzato manifestazioni di piazza fino alla strage di curdi nello stadio di Qamishli del marzo 2004, avvenuta a opera dell'esercito siriano a seguito dello scoppio delle proteste dei curdi siriani nella città del nord del paese. Furono l'elezione di Masoud Barzani a governatore della regione autonoma del Kurdistan iracheno (KRG) nel 2005 e il sostegno che gli Stati Uniti assicurarono ai *peshmerga* iracheni dal 2003 contro Saddam Hussein a motivare le richieste di autonomia anche dei curdi siriani.

Non solo, la cooperazione tra partiti politici curdi e opposizioni arabe andò avanti nell'ambito della Dichiarazione di Damasco fino all'ottobre 2011. Questa collaborazione venne usata come strumento di pressione sul governo per chiedere cambiamenti nelle politiche pubbliche verso i curdi. Tra il 1980 e il 1998, Abdullah Öcalan visse nel Kurdistan siriano, dimostrando la sua vicinanza al governo di Damasco. Dopo la morte di Hafez al-Assad (2000), l'avvento di Bashar inaugurò una breve fase di riconciliazione anche con i movimenti curdi.

Alla vigilia delle rivolte del 2011, le concessioni di al-Assad ai partiti curdi miravano proprio a mantenere lo status quo. I timori di dominio dei Fratelli musulmani sulle opposizioni siriane portarono alla costituzione del Blocco nazionale curdo (KNG). Ma il PYD rimase fuori dal fronte curdo di opposizione e iniziò a mettere in pratica le teorie di Öcalan dell'autonomia democratica, formando gruppi di

autodifesa e organizzando la sua ala armata: le Unità di protezione popolare maschili e femminili (YPG e YPJ).

Da quel momento il Kurdistan siriano (Rojava) ha incarnato il tentativo di mettere in pratica le teorie di Öcalan. Sono state create assemblee popolari e i consigli locali sono stati formati con attenzione alla ripartizione etnica: i tre leader di ogni municipalità devono includere un curdo, un arabo e un assiro o cristiano armeno; uno dei tre deve essere una donna. Questo è avvenuto grazie alla stretta cooperazione tra PKK e PYD. Proprio i leader del PKK hanno spinto per creare comunità libere, di autogoverno, basate sul principio di democrazia diretta in Siria. Non solo, PKK, PYD e il PJAK iraniano sono confluiti nel Gruppo delle comunità del Kurdistan (KCK).

E così il PYD ha sempre combattuto in Siria la sua battaglia autonoma senza sostenere né Bashar al-Assad né le opposizioni. Dallo scoppio delle rivolte del 2011, i curdi siriani del PYD si sono distinti per la loro indipendenza sia dal governo di al-Assad sia dalle frammentate opposizioni al suo regime, perseguendo la loro specifica battaglia per l'autonomia. Dal canto loro, le opposizioni arabe sono apparse ostili alle richieste dei curdi, contrarie alla decentralizzazione per lo spettro del settarismo, e hanno diffusamente accusato i curdi del PYD di essere in accordo con al-Assad contro l'Esercito libero siriano (ELS), mentre il Partito democratico unito (PYD) accusava i militari anti-Assad di lavorare negli interessi turchi.

Nonostante l'aggravarsi della crisi con l'avanzata dello Stato islamico (ISIS) in Siria e Iraq, il governo turco, accusato di permettere rifornimenti di munizioni e uomini all'ISIS attraverso il suo confine con la Siria, non ha voluto appoggiare i curdi siriani del PYD per il loro legame con il partito curdo di Öcalan, mentre le Unità di protezione maschili e femminili (YPG/YPJ) hanno goduto di un certo sostegno da parte della coalizione internazionale a guida americana anti-ISIS. Eppure i bombardamenti contro i jihadisti agli occhi dei combattenti YPG e YPJ sembrava che perseguissero più che altro lo scopo di mantenere l'equilibrio tra le forze in campo. Lo ha confermato in un'intervista per questo libro il comandante YPG sul fronte di Koshkar, Diane: "La coalizione internazionale non fa del suo meglio. Ci sono spesso civili curdi uccisi nei bombardamenti. Succede per errore, secondo loro, ma noi invece crediamo che vogliano mantenere una forma di equilibrio tra jihadisti e combattenti curdi. Se la coalizione vuole bombardare una sigaretta lo fa. A volte chiediamo attacchi mirati e dicono di non poter procedere. Troppi combattenti jihadisti hanno armi degli Stati Uniti o turche. Invece noi per mesi non abbiamo avuto armamenti sufficienti. Dopo la liberazione delle aree controllate dal regime siriano abbiamo rafforzato la lotta armata ma siamo sempre stati dipendenti più dal sostegno del popolo che dalle armi."

Nel 2015, la conquista della città di Tell Abyad da parte dei combattenti curdi siriani (YPG e YPJ), con il parziale sostegno assicurato dalle milizie del cartello Burkan al-Furat (Vulcano dell'Eufrate), ha permesso la continuità territoriale tra i cantoni di Kobane e Jezira. La forza militare dimostrata dal PYD nel Kurdistan siriano

e i legami con il PKK hanno però spinto le autorità turche, da una parte alla concessione della base di Incirlik nel Kurdistan turco per le incursioni degli Stati Uniti contro ISIS in Siria, dall'altra alla formazione di safe-zone turche, con l'avallo della NATO, nel Kurdistan siriano per disattivare i progetti di indipendenza del Rojava.

Nonostante per anni il governo centrale sciita abbia marginalizzato i curdi iracheni, l'accordo strumentale tra Baghdad e il governo regionale del Kurdistan (KRG), guidato da Masoud Barzani, leader del Partito democratico del Kurdistan (PDK), è stato il pilastro della politica estera degli Stati Uniti da una parte per contenere l'avanzata dei jihadisti dello Stato islamico, dall'altra ha rappresentato per la Turchia l'unica assicurazione di poter proseguire con gli attacchi contro il PKK in Iraq. Tuttavia, con l'indizione del referendum per l'indipendenza del 2017 e il ripristino dell'esportazione di petrolio in autonomia da Baghdad, sembrava vicina la realizzazione della richiesta dei curdi iracheni per la formazione di uno stato autonomo.

I curdi in Iraq sono stati essenziali per il processo di costruzione nazionale. Eppure non è una novità che agli interessi della nascita di uno stato curdo si frapponga il nazionalismo arabo iracheno. Sin dalla formazione dell'Iraq moderno, le minoranze sono state considerate come dei nemici, vicini ai colonizzatori, che enfatizzavano le qualità del nazionalismo arabo. La questione delle minoranze è stata affrontata in Iraq proprio per le sollecitazioni che nel 1930 venivano dalla Lega delle Nazioni per una salvaguardia dei loro diritti, ma aveva assunto una rilevanza cruciale già dal 1921. Sin da allora le minoranze (assiri, curdi, turcomanni e yazidi) vennero progressivamente escluse dal processo politico di formazione dello stato.

Non stupisce nessuno quindi che il nazionalismo arabo, a inizio Novecento, puntasse sulla rivalità verso i curdi, sunniti, "ariani" e legati alla Persia, per cementare l'ideologia del nuovo stato. I curdi sfidavano la nozione di integrità territoriale del paese. In particolare, il movimento separatista dei curdi di Mosul negli anni venti fomentò la contrapposizione ideologica del nazionalismo iracheno che voleva evitare a tutti i costi l'indipendenza curda. Questa evenienza avrebbe impedito ai sunniti di continuare a tenere le redini dello stato, in parallelo con il continuo aumento della popolazione sciita.

Il nazionalismo iracheno è nato così non solo sul risentimento verso le autorità coloniali britanniche, percepite come un impedimento all'autodeterminazione irachena, ma anche in opposizione al sostegno britannico per le minoranze e la promozione dei loro diritti, percepito come parte di una strategia di *divide et impera* che impediva lo sviluppo di uno stato iracheno autonomo. Come precondizione per l'indipendenza, l'Iraq dovette dimostrare alla Lega delle Nazioni di voler salvaguardare le minoranze. I nazionalisti videro in questa richiesta un'interferenza della sovranità nazionale rafforzando l'idea che la Gran Bretagna stesse sostenendo le minoranze curde per indebolire il governo di Baghdad. E così i curdi vennero esclusi

dall'ideologia nazionale (per esempio, il curdo non veniva insegnato nelle scuole) mentre nelle campagne gli *shaikh* tribali curdi (in curdo gli agha) venivano "comprati" dalle autorità di Baghdad con meccanismi di inclusione clientelare. Non solo, l'indipendentismo curdo rese necessario il rafforzamento dell'esercito centrale per garantire la sicurezza dello stato. All'interno dell'esercito, composto da coscritti, vennero incluse anche le minoranze, compresi i curdi, colpite da varie ondate di repressione, come il massacro di Halabja, parte del così detto genocidio dell'Anfal.

Grazie al ruolo assicurato dai *peshmerga*, al fianco degli Stati Uniti nella guerra anti-Saddam del 2003, il governo della regione autonoma del Kurdistan (KRG) ha ottenuto una certa autonomia da Baghdad, che ha permesso una cooperazione tra il PDK e l'Unione patriottica del Kurdistan (PUK) di Jalal Talabani, ammettendo anche la partecipazione elettorale del partito della sinistra curda irachena (Gorran).

Il Kurdistan iracheno è stabile, secolare, un buon alleato per l'Occidente. Eppure, la possibilità che i curdi siriani ottengano la completa indipendenza e stabiliscano una confederazione con Barzani è contro gli interessi occidentali, come spiega in un'intervista per questo libro la docente dell'Università di Londra (Birckbek), Harriet Allsopp. "Questo riflette la rivalità tra Abdullah Öcalan e Masoud Barzani. Sono due leader rivali che perseguono politiche diverse. Barzani ha ottime relazioni con il governo turco e non ha mai sostenuto l'indipendenza del PYD. Eppure, Öcalan e Barzani hanno cooperato per combattere contro ISIS: evento senza precedenti nella storia curda. Ma Barzani resta un neo-liberale, il suo partito rispecchia le divisioni tribali tradizionali mentre PKK e PYD sono partiti ideologici."

2.2 **I cristiani copti in Egitto**

La comunità cristiana copta egiziana, insieme alle chiese ortodosse, evangeliche e cristiano-armene, rappresenta circa il 10% della popolazione del paese. Alla guida della chiesa copta egiziana siede papa Tawadros II, succeduto nel 2012 a papa Shenouda III. La chiesa copta, fondata in Egitto nel I secolo dal patriarca di Alessandria Timoteo II, dopo il Concilio di Calcedonia del 451, ha puntato sul sostegno all'élite militare per vedere garantita la stabilità nel paese in varie fasi critiche della storia recente in Egitto. I copti egiziani sono molto integrati nel tessuto sociale e lavorativo del paese.

Per mesi, nel brevissimo interludio in cui, dopo la Primavera egiziana, sono stati al potere i Fratelli musulmani (2012-2013), i cristiani in Egitto hanno denunciato un clima di insicurezza a causa dell'incremento delle dichiarazioni di ostilità da parte di gruppi salafiti. Inoltre, durante il periodo di stesura della Costituzione (2011-2012), esponenti politici vicini alla comunità copta si sono ritirati dall'Assemblea costituente, mentre autorevoli intellettuali e attivisti cristiani hanno criticato le procedure elettorali, chiedendo il boicottaggio del dialogo con gli islamisti. E così la

comunità copta si è espressa largamente contro la Costituzione, voluta dalla Fratellanza musulmana, e ne ha contestato l'approvazione in seguito al referendum del 15 e 22 dicembre 2012.

La principale critica mossa al testo costituzionale da parte della comunità copta in Egitto ha riguardato l'assenza di diritti per le minoranze religiose che avrebbe aperto le porte a un'interpretazione oscurantista della legge islamica (articoli 3 e 219). Con l'autonomia religiosa e giuridica, assicurata ai cristiani in Egitto, e l'estensione dell'applicazione della legge islamica, secondo quanto dichiarato da politici ed elettori come Ahmed Khairi e Emil Yacoub, si sarebbe potuti tornare a un sistema in cui le minoranze non musulmane avrebbero avuto un livello limitato di protezione e sarebbero state relegate a "cittadini di seconda classe".

In aggiunta, la chiesa copta ha duramente criticato la Costituzione del 2012, in quanto scritta dagli islamisti con l'esclusione delle aspirazioni di cristiani e liberali sin dal momento della sua stesura. La legge fondamentale avrebbe così fatto leva sull'identità religiosa del paese e non sull'identità laica del nazionalismo egiziano. Questa interpretazione, poi, ha comportato una più generale critica all'azione politica dei Fratelli musulmani. Nonostante siano stati molti i cristiani egiziani che hanno preso parte alle proteste della Primavera egiziana iniziate il 25 gennaio del 2011, in riferimento soprattutto all'impunità assicurata ai responsabili del massacro della TV di stato (Maspero) dell'8 ottobre 2011, costato la vita a trenta persone tra cui molti cristiani, e al noto attivista copto Mina Daniel, la chiesa copta egiziana ha spesso rappresentato i Fratelli musulmani come un movimento antidemocratico. Evidenziando le critiche della stampa internazionale contro il presidente allora eletto proveniente dalle fila dei Fratelli musulmani Mohammed Morsi e le opinioni di religiosi copti residenti all'estero, come quella del vescovo Angaelos della chiesa copta in Gran Bretagna, i copti egiziani hanno sottolineato una diffusa assenza di trasparenza nell'assetto istituzionale emerso dopo le elezioni del 2012.

Tuttavia, nonostante il sostegno assicurato da parte della chiesa copta egiziana, come vedremo in seguito, alla leadership di Abdel Fattah al-Sisi, gli attentati contro i copti non si sono mai fermati anche dopo il colpo di stato militare del 3 luglio 2013, con il quale al-Sisi ha assunto il potere. Uno dei motivi per cui i militari hanno nuovamente preso le redini del paese con la forza in seguito all'arresto di colui che era stato il primo presidente egiziano civile ed eletto, Mohammed Morsi, sarebbe stato proprio quello di garantire la sicurezza per la minoranza cristiana copta nel paese. In realtà gli attentati alle chiese e ai luoghi di culto cristiani in Egitto, a partire dagli attentati di Embaba e Moqattam del 2011, insieme ai numerosi episodi di violenze settarie che hanno attraversato il paese nei momenti critici della storia recente, sono stati innescati proprio per favorire la retorica della necessità del ritorno alla stabilità. Spesso le cattedrali copte del paese, a partire da Alessandria d'Egitto e fino alla chiesa di San Marco al Cairo, attaccata nel dicembre 2016, sono state lasciate a loro stesse, in assenza delle dovute misure di sicurezza da parte della

polizia. Di conseguenza gli episodi di settarismo tra cristiani e musulmani, innescati come bombe a orologeria, sono serviti spesso ai militari per giustificare nuove e più pervasive forme di repressione politica nei confronti delle opposizioni.

Alla vigilia del golpe del 2013, la chiesa copta egiziana ha evidenziato il boicottaggio dei giudici alle procedure elettorali come prova di diffuse irregolarità nel voto, facendo riferimento alle responsabilità degli islamisti nelle violenze in occasione degli scontri intorno al palazzo presidenziale di Heliopolis nel 2013. Chiara enfasi è stata data anche al rifiuto al dialogo nazionale promosso dal presidente Mohammed Morsi da parte delle forze di opposizione. Intellettuali e politici cristiani come Andrawus Iskander e Ramez Atallah hanno continuato a preconnizzare un futuro di instabilità per l'Egitto. Non solo, la comunità copta è stata rappresentata in costante pericolo, sottolineando l'incremento dell'emigrazione giovanile dei copti verso gli Stati Uniti e le misure prese da alcuni governi europei per favorire la partenza dei cristiani egiziani, nel periodo in cui gli islamisti erano al governo.

Nello stesso periodo, la chiesa copta ha fatto riferimento a un sensibile aumento di dichiarazioni ostili contro religiosi e donne copte da parte di gruppi salafiti nonché la rimozione dall'esercito di militari di religione cristiana. L'ascesa ai vertici militari, impedita ai copti, è un altro dei temi di discussione all'interno della comunità. Stessa sorte non vale però per businessman e politici copti che, come nel caso di Naguib Sawiris, fondatore del gruppo Orascom, gode di ampio credito nella vita pubblica del paese.

Già nel maggio 2017, un attacco contro i pellegrini diretti al monastero di San Samuele aveva causato ventinove morti. Un anno dopo diciannove sono stati invece i morti sempre tra i pellegrini copti diretti al monastero di San Samuele nel governatorato di Minya. Secondo la ricostruzione del ministero dell'Interno, i miliziani hanno aperto il fuoco contro i poliziotti quando si sono resi conto di essere stati accerchiati. Il ministero ha pubblicato fotografie in cui vengono mostrati i cadaveri degli uomini uccisi, insieme a delle armi, o altre dove si vedono gli interni di una tenda in cui campeggiano bandiere dell'ISIS, accusato dell'attacco. Il gruppo affiliato all'ISIS e attivo nel Sinai, Beit al-Māqdisi, ha più volte preso di mira copti e sufi nel paese. Il presidente egiziano al-Sisi si è mostrato incapace di fermare le violenze contro i cristiani, in particolare nelle aree rurali e periferiche dove negli ultimi anni è cresciuto un sentimento anticristiano anche in relazione alla costruzione di nuove chiese e al restauro di luoghi di culto esistenti.

2.3 **I rifugiati siriani e palestinesi**

Come conseguenza del conflitto israelo-palestinese, secondo l'Agenzia delle Nazioni Unite per i rifugiati palestinesi (UNRWA) sono sessantotto i campi dove vivono i rifugiati palestinesi in Giordania, Egitto, Siria, Libano, Cisgiordania e Gaza per un

totale di circa 5,9 milioni di persone. I campi di Sabra, Shatila e Burj el-Barajneh a Beirut, così come di Yarmuk a Damasco sono diventati il simbolo di veri e propri quartieri palestinesi all'interno di due grandi città del Medio Oriente. D'altra parte, secondo le Nazioni Unite, sono 6,7 milioni i rifugiati dalla Siria, che dopo lo scoppio della guerra in questo paese nel 2011 (cfr. Roggero, *infra*, pp. 86-88) sono giunti in Giordania, Libano, Turchia ed Egitto.

La presenza di numeri sempre più alti di rifugiati siriani e palestinesi ha ispirato il nazionalismo e il populismo dei leader dei paesi che li hanno ospitati e ha influenzato le dinamiche di politica interna dei paesi della regione. Per esempio, il panarabismo di Gamal Abdel Nasser negli anni cinquanta inaugurò una stagione in cui l'identità nazionale egiziana sembrava sovrapponibile all'identità palestinese e siriana. Tra il 1948 e il 1956, mentre crescevano i numeri della diaspora degli ebrei egiziani in Palestina, aumentava anche il numero di rifugiati palestinesi in Egitto. Con la costituzione e la dissoluzione della Repubblica araba unita (1958-1961), nazionalismi e populismi di Siria ed Egitto vennero messi alla prova. Anziché favorire l'integrazione e gli interessi simili dei due popoli nella regione, i siriani in Egitto iniziarono a essere percepiti come cittadini di seconda classe. Contemporaneamente però, la Fratellanza musulmana stava compiendo passi in avanti senza precedenti nella costruzione di un'identità transnazionale tra gli islamisti in Siria, Egitto e Palestina. Non solo, il sostegno all'Intifada palestinese divenne uno dei punti centrali per creare identità comuni tra islamisti e gruppi di sinistra, per esempio all'interno delle università.

Questo processo serve a spiegare come il discorso populista del regime militare egiziano si sia forgiato sulla sovrapposizione tra Fratellanza musulmana egiziana e il contributo alle mobilitazioni popolari venuto dalle comunità migranti siriane e palestinesi in Egitto. Per esempio, questo è avvenuto durante le rivolte del 2011 quando i migranti siriani e palestinesi sono stati parte integrante delle reti alternative che, come vedremo, includevano giovani, lavoratori, e sostenitori dei Fratelli musulmani. Già in quel contesto tra le élite e il popolo egiziano, che sosteneva la giunta militare e poi l'ascesa di al-Sisi dopo il golpe del 2013, cresceva una sovrapposizione tra sentimenti contrari alla Fratellanza musulmana, la stigmatizzazione di Hamas, il movimento palestinese che governa la Striscia di Gaza, come gruppo che ha fomentato il terrorismo, e un più generale sentimento antipalestinese.

Questo sentimento è stato usato a tal punto dai militari egiziani da rendere la difesa della causa palestinese, anche in occasione dei principali attacchi israeliani nella regione, non più come motivo di mobilitazione per i movimenti islamisti e di sinistra in Egitto, come è avvenuto parzialmente e soprattutto in funzione elettorale solo dopo gli attacchi di Hamas del 7 ottobre 2023, che hanno innescato manifestazioni di solidarietà con il popolo palestinese in tutto il mondo arabo.

Da una parte, gli attivisti siriani e palestinesi hanno partecipato alla costruzione di

identità transnazionali tra i movimenti in Egitto, Siria e Palestina, basati su islamismo politico, politica di strada e nozione di classe. Dall'altra, la giunta militare (2011-2012) e il colpo di stato del 2013, che ha portato all'ascesa politica del generale Abdel Fattah al-Sisi, hanno contribuito alla costruzione di un'identità nazionale egiziana basata sulla stigmatizzazione delle comunità migranti siriane e palestinesi, considerate come portatrici di interessi sovrapponibili con la Fratellanza musulmana egiziana. Questo ha determinato la progressiva cancellazione dei privilegi che, per esempio, le comunità storiche palestinesi in Egitto avevano ottenuto durante la presidenza Morsi, il quale aveva concesso loro cittadinanza egiziana.

Se molti studi si sono concentrati sugli effetti delle rivolte in Medio Oriente del 2011 sui flussi migratori verso l'Europa, pochissimo si è parlato delle gravi conseguenze del colpo di stato militare in Egitto del 2013 e dei tentati golpe di Khalifa Haftar in Libia (2014 in avanti) sulla sorte dei profughi. Negli ultimi anni i flussi migratori di uomini e donne che scappano dalla guerra civile in Siria sono cresciuti soprattutto a causa delle politiche discriminatorie in materia di permessi di soggiorno e documenti di identità, promosse da leader politici come il presidente tunisino Kaies Saied e quello egiziano Abdel Fattah al-Sisi. L'ex generale non ha infatti concesso lo status di rifugiato a decine di migliaia di siriani, che erano stati invece accolti in Egitto dall'ex presidente Morsi. Quindi il caos che regna in Libia e l'assenza di controlli al valico di Sallum, al confine con l'Egitto, hanno consegnato migliaia di profughi nelle mani di contrabbandieri che hanno fatto delle migrazioni un business gestito dalle mafie locali.

Morsi aveva fornito passaporti a siriani e palestinesi e aveva aperto le scuole pubbliche ai loro figli, esprimendo più volte il suo sostegno per i Fratelli musulmani siriani nella loro battaglia contro al-Assad, accogliendo per questo migliaia di profughi siriani in Egitto dopo l'inizio della guerra (2012). Pochi giorni dopo l'arresto di Morsi, il 3 luglio del 2013, i rifugiati siriani sono stati associati, spesso a torto, alla Fratellanza musulmana nell'ondata di xenofobia che ha attraversato il paese. Tra il 2013 e il 2014, migliaia di siriani sono stati deportati, arrestati, licenziati, e i loro figli espulsi dalle scuole pubbliche.

La stessa sorte è toccata a migliaia di palestinesi che, dopo anni vissuti da cittadini di seconda classe avevano ottenuto il passaporto egiziano per mano di Morsi, ma che hanno visto i loro documenti di nuovo annullati con l'arrivo di al-Sisi. Anche l'odio verso i palestinesi, considerati tutti sostenitori del movimento che governa Gaza, Hamas, si è ampiamente diffuso con il regime militare di al-Sisi. E così, per esempio, durante gli attacchi israeliani su Gaza (come nell'operazione "Margine protettivo" nel 2014), il valico di Rafah è stato permanentemente chiuso anche per i feriti palestinesi.

A esacerbare il business delle migrazioni per arricchire contrabbandieri e mafie locali, si sono aggiunti poi i tentativi di golpe in Libia di Khalifa Haftar, il sostegno a lui assicurato da al-Sisi e le sue mire sulla Cirenaica. Haftar ha rafforzato la presenza

jihadista in Libia favorendo l'ascesa dello Stato islamico (ISIS) a Sirte, ma ha anche puntato sull'aumento dei flussi migratori in accordo con varie milizie, attive nel trasporto e nello spostamento di migranti da est a ovest. Tutto questo mentre il generale al-Sisi ha assicurato alla Cirenaica il saldo sostegno politico egiziano e il business dei migranti ha lambito sempre più le coste egiziane fino ad arrivare ad Alessandria d'Egitto.

Profughi, rifugiati politici fuggiti dalla guerra di al-Assad, si sono trasferiti principalmente nei quartieri di 6 Ottobre e Rehab al Cairo. I segni sono chiari, intorno alla moschea Hossary sono spuntate decine di bandiere siriane. Ma non solo, in questi vicoli hanno ripreso vita le attività commerciali delle vie di Mohaddameya e Jedeida, ampie periferie urbane di Damasco, come riportato dai racconti dei migranti del loro arrivo in Egitto che ho raccolto nelle interviste svolte tra il 2011 e il 2019. "Siamo qui da mesi in una minuscola casa dove viviamo in otto," ha spiegato un rifugiato siriano. "Molti siriani sono qui per la guerra. Nella nostra città non si può lavorare né studiare," ha aggiunto un altro rifugiato. "Hanno ucciso i miei vicini di casa, a quel punto ho raccolto i risparmi e con il sostegno della mia famiglia sono partito con duecento dollari, ma la vita qui resta complicata," ha ammesso un rifugiato siriano. "Siamo scappate da Homs un anno fa, prendendo un volo dall'aeroporto di Damasco. Ora lavoriamo nell'Accademia d'Arte qui a 6 Ottobre," hanno spiegato due rifugiate siriane in Egitto. "Vivo nella città satellite di 6 Ottobre da tre mesi con mio figlio. Vado ogni giorno a Mohandessin per tentare di vendere piccoli oggetti. Ho lasciato la Siria perché il mio quartiere è andato completamente distrutto," ha raccontato una rifugiata siriana. "Io ho pagato un gruppo di insorti che controllano l'aeroporto di Damasco e sono uscito dal paese con la mia famiglia," ha raccontato un rifugiato siriano in Egitto. "Non amiamo questa Siria e neppure al-Khatib [leader Fratellanza musulmana siriana], che ha lasciato le opposizioni perché ne vedeva tutti i limiti. Mentre chi sta all'estero, come Khayyam Manna, non ha una sua identità specifica," ha ammesso un altro rifugiato. Molti dei rifugiati siriani in Egitto hanno subito atti di violenza o hanno sostenuto gruppi di opposizione in Siria. "Un nostro amico è stato arrestato e ucciso in prigione solo perché è sunnita," ha raccontato un rifugiato siriano. "Ho amici che si sono uniti al movimento islamista, e ne sono soddisfatti." "Chi sostiene i jhadisti è usato dall'esterno per spargere il caos," ha concluso un altro rifugiato.

Così come la formazione di Comitati popolari nel secolo scorso in Siria ha esteso le rivendicazioni nazionali e populiste, le rivolte del 2011 hanno contribuito a trasformare il nazionalismo arabo. Le élite militari al potere hanno prodotto un sentimento antisiriano e antipalestinese come sinonimo della difesa degli interessi nazionali. In Egitto, l'ex presidente Mohammed Morsi, ponendosi alla guida dei gruppi di opposizione all'establishment militare in Siria, insieme a Fratelli musulmani siriani e ad Hamas, ha concesso cittadinanza ai palestinesi residenti da anni in Egitto e accolto i profughi siriani, assumendo anche un atteggiamento meno sottomesso alle

posizioni israeliane nel caso dell'operazione militare "Pilastro di difesa" (2012).

Con il golpe militare del 2013, il presidente egiziano al-Sisi ha promosso un nazionalismo egiziano imbevuto di sentimenti antisiriani e antipalestinesi, bandendo la Fratellanza musulmana che dal 2014 è stata classificata come organizzazione terroristica e assecondando le politiche israeliane di controllo del valico di Rafah e nel Sinai. In altre parole, al-Sisi ha assunto un discorso xenofobo per giustificare maggiore repressione nel paese. Questo, insieme all'aumento di rifugiati siriani, da una parte ha archiviato le richieste dei movimenti dal basso in Siria, rafforzando il regime di al-Assad, dall'altra ha prodotto una repressione su larga scala dei rifugiati provenienti da questo paese in Egitto, stigmatizzati come potenziali oppositori politici. Tutto ciò ha facilitato il lavoro di milizie e contrabbandieri che attraverso la Libia hanno ingrossato il business delle migrazioni, conferendo un connotato chiaramente politico ai flussi provenienti dalla Siria e diretti verso l'altra sponda del Mediterraneo.

Tuttavia gli sconfitti, i Fratelli musulmani egiziani, non sono stati meno populisti. Anche loro hanno fatto ricorso a nazionalismo e populismo nel periodo in cui sono stati al potere (2012-2013). Basta fare riferimento ai Comitati popolari, organizzazioni di cittadini che sono nate spontaneamente dal basso in seguito alle rivolte del 2011, e poi dominate dalla Fratellanza. Come accadde alle masse per la prima volta coinvolte nei Comitati popolari nel breve Regno arabo di Faysal in Siria (1918-1920, cfr. Roggero, *infra*, p. 32), anche questi gruppi hanno fatto ricorso a una forma di socializzazione politica populista che ha incluso migliaia di egiziani, e alcune delle comunità migranti presenti nel paese, in un discorso politico islamista moderato che si è poi dimostrato politicamente poco capace di conquistare le istituzioni egiziane e siriane, di cambiare la struttura di potere e le relazioni economiche in Egitto e in Siria.

Infine, la presenza di comunità palestinesi ha influito molto sulle dinamiche politiche in Giordania. Per esempio, il Fronte di azione islamico (IAF), parte dell'organizzazione internazionale della Fratellanza musulmana, è composto principalmente da palestinesi giordani che hanno ottenuto la cittadinanza dopo il 1948. Il partito, legalizzato nel 1952, ha esacerbato le divisioni con i palestinesi dell'East Bank che hanno ottenuto maggiori privilegi e sono stati meglio integrati nella politica locale rispetto ai palestinesi giordani, anche perché la famiglia reale hashemita è legata ai palestinesi East Bankers attraverso le sue origini beduine.

2.4 **I sufi e le altre minoranze**

Oltre alla rilevante presenza delle comunità sciite in Iraq e Libano, come abbiamo visto, esiste una piccola ma significativa comunità sciita anche in Egitto, circa l'1% della popolazione. La presenza di moschee dedicate a figure centrali per lo sciismo

come Hussein, Sayeda Zainab e altri imam sciiti rende la minoranza sciita particolarmente attiva nel paese.

La minoranza drusa, per secoli considerata eretica e vicina allo sciismo, è presente soprattutto in Siria (oltre settecentomila esponenti), ma anche in Libano (duecentocinquantamila). Durante la guerra civile libanese i militanti drusi sostennero l'Organizzazione per la liberazione della Palestina (OLP) e si scontrarono con le milizie cristiane maronite. Una delle figure politiche più significative tra i drusi libanesi è Walid Jumblatt, che fino al 2023 è stato leader del Partito socialista progressista (PSP). In Siria è anche presente un'importante comunità alawita, con radici nell'Islam sciita, che conta circa due milioni di esponenti. Anche la famiglia del presidente Bashar al-Assad, insieme a una rilevante presenza nelle città costiere di Latakia e Tartous, appartiene a questa comunità. In Libano esiste una piccola comunità alawita di circa centomila persone.

Importanti comunità ebraiche sono presenti in Marocco e in Tunisia, spesso oggetto di attacchi e intimidazioni. Dell'antica comunità ebraica marocchina sono rimaste poche migliaia di esponenti, concentrate soprattutto a Casablanca. Negli anni cinquanta migliaia di ebrei marocchini sono emigrati nello stato di Israele. In modo simile, dei centomila ebrei che risiedevano in Tunisia ne sono rimaste poche migliaia concentrate soprattutto nell'isola di Djerba e a Tunisi.

In Egitto, ci sono più di quindici milioni di musulmani sufi, che seguono settantasette diverse confraternite. Le più importanti sono al-Rifaaiya, con oltre due milioni di seguaci, e al-Azmiya, con circa un milione di partecipanti. Criticati dalla Fratellanza musulmana per le loro pratiche religiose, considerate in molti casi non conformi dall'islamismo sunnita, le comunità sufi egiziane hanno sostenuto la presidenza di Abdel Fattah al-Sisi in occasione del golpe militare del 2013, come vedremo, e sono state oggetto di attacchi da parte di gruppi jihadisti in varie località tra cui l'Oasi di Siwa al confine con la Libia, dopo le rivolte del 2011.

In Marocco, la minoranza sahrawi conta oltre cinquecentomila esponenti. La Repubblica araba democratica Sahrawi, anche conosciuta come Repubblica del Sahara occidentale, è stata riconosciuta come uno stato autonomo da quarantasei membri delle Nazioni Unite nonostante abbia un controllo solo parziale del territorio. Dal 1975 il Fronte Polisario combatte per la liberazione del Sahara Occidentale dal Marocco, con il rilevante sostegno algerino e di alcuni paesi dell'America Latina.

Infine, oltre ai dialetti locali, alle lingue berbere, come abbiamo visto, alla lingua curda e alle comunità linguistiche che parlano turco, persiano ed ebraico che abitano nella regione, della presenza coloniale europea in Nord Africa e Medio Oriente è rimasto il diffuso uso linguistico francofono, anglofono, ispanofono e italofono in Tunisia, Marocco, Algeria, Egitto, Libia e Libano.

2.5 **Diaspore e reti transnazionali**

Il concetto di diaspora è particolarmente utile per comprendere la possibile influenza delle reti di solidarietà nel mondo delle comunità dei paesi del Nord Africa e del Medio Oriente sullo sviluppo delle società e dei conflitti che hanno coinvolto la regione, soprattutto in relazione alle comunità migranti provenienti da questi paesi e residenti in Europa e negli Stati Uniti. Le reti diasporiche possono essere analizzate come strutture di cooperazione sviluppate da reti transnazionali di migranti.

Dalla fine degli anni ottanta, l'interesse sul tema delle migrazioni è cresciuto costantemente nel tempo. Così, rispetto ai recenti sviluppi del concetto, alla diaspora sono stati sempre più applicati gli studi sulle migrazioni. Come per "identità", diaspora è diventato un "termine chiave nelle scienze sociali" e diffusamente usato da media e cultura popolare. Nonostante questo, resta un concetto complesso, come lo era negli anni novanta.

I contributi che vengono dagli studi postcoloniali e dalle teorie dei movimenti sociali sono particolarmente rilevanti per inquadrare le comunità migranti provenienti dal Nord Africa e dal Medio Oriente in Europa e negli Stati Uniti (per esempio le comunità marocchina ed egiziana in Italia, algerina in Francia, curda in Germania). Storicizzando questi dibattiti è possibile riconcettualizzare la storia delle relazioni intercomunali delle comunità provenienti dalla regione in relazione agli eventi recenti che hanno riguardato il Nord Africa e il Medio Oriente, in particolare la riconfigurazione delle identità arabe e delle minoranze in relazione allo scoppio delle Primavere arabe e alle loro conseguenze.

Brubaker ha identificato tre elementi che definiscono le diaspore nel mondo sociale attraverso un'analisi degli studi sul tema. I tre elementi sono: dispersione, orientamento al paese di origine e mantenimento dei confini.

La "dispersione" comprende ogni forza e spostamento traumatico all'interno dei confini dello stato o fuori. È descritto come "il criterio più largamente accettato" di diaspora per la sua ampia applicabilità e la definizione estesa a ogni tipo di dispersione nel pianeta. Il termine è stato applicato in senso più vago allo studio di individui, comunità e organizzazioni che si sono stabilite fuori dal loro paese di origine. Attenzione particolare è stata concentrata sulla dispersione fisica dalla patria, e sul senso di "altro" come risultato di "vari tipi di alienazione culturale, perdite ed esperienze fuori dal comune" associate alla vita lontani da casa.

L'"orientamento alla patria" rappresenta il grado di influenza che "una patria reale o immaginaria ha su un individuo o un gruppo di persone". Ha più possibilità di realizzarsi sotto forma di una "fonte autoritativa di valore, identità e lealtà". Nonostante ciò, il legame politico si estende a un ampio spettro di gruppi migranti ancora coinvolti emotivamente e personalmente nella politica del loro paese di origine, per questo Anderson li definisce come "nazionalisti della lunga distanza".

Safran ha legato migrazione, appartenenza etnica e diaspora. Secondo l'autore, la diaspora si riferisce alla dispersione di un individuo dalla sua "patria" e al grado in cui contano i legami emotivi che ogni individuo mantiene con il paese di origine. La

definizione di Safran è particolarmente utile per questa ricerca. In realtà, la possibilità di influenzare i regimi politici dei paesi di origine facilita le possibilità di azioni collettive dei migranti all'estero. Si pensi all'azione di lobbying delle comunità egiziane negli Stati Uniti a sostegno del mantenimento degli aiuti militari al Cairo. Le politiche, in relazione ai paesi di origine e ospitanti, diventano una piattaforma primaria di sviluppo per le reti di solidarietà e l'impegno attivo da parte dei migranti, come è invece nel caso della solidarietà transnazionale per la causa curda.

Infine, il "mantenimento del confine" è uno degli elementi distintivi che dà ai membri di una diaspora la caratteristica particolare di una "comunità" in relazione alla società ospitante. Uno dei modi in cui le comunità diasporiche mantengono i confini con i loro paesi di origine è attraverso reti di comunità guidate dalla "solidarietà attiva", così come da relazioni sociali relativamente dense, che tagliano i confini statali e collegano membri della diaspora in diversi stati in una singola "comunità transnazionale". Alcuni studiosi si sono concentrati sulla formazione e le strutture del fenomeno attraverso l'edificazione di reti transnazionali, gruppi familiari e organizzazioni di migranti. Il mantenimento del confine diventa quindi un concetto valido per capire le reti diasporiche transnazionali. Tuttavia, la manifestazione di queste reti non è studiata sotto le forme positive di solidarietà transnazionale. Nel suo studio sulla repressione dei regimi libico e siriano Moss ha mostrato come i regimi usano anche queste reti per avere un impatto sulla vita politica delle loro diaspore al punto da "rendere l'attivismo anti-regime un'attività ad alto rischio". È interessante notare come le reti transnazionali giocano un ruolo positivo nell'influenzare pratiche di state-building. Bauböck e Faist fanno l'esempio degli albanesi kosovari e delle reti transnazionali con agenzie umanitarie e per lo sviluppo.

Cohen ha identificato tre condizioni primarie per la formazione di queste reti: prima di tutto, "strutture di opportunità", che accrescono mezzi di comunicazione e un ambiente legale e politico permissivo; "inquadramenti storici", che sottolineano l'importanza della memoria e l'immaginazione collettiva del gruppo. Lo studioso fa riferimento anche alle "strutture di mobilitazione", che possono essere intese, secondo McAdam, come "veicoli collettivi, informali e formali, attraverso i quali le persone si mobilitano e si impegnano in azioni collettive", questo può prendere la forma di organizzazioni dal basso, manifestazioni ed eventi di raccolta fondi.

Per esempio, nel caso del conflitto in Siria, tra il 2014 e il 2015, le forze curde di Rojava hanno difeso la città di Kobane, nel nord del paese, dagli attacchi dello Stato Islamico (ISIS) per dieci mesi. L'impatto dei movimenti di solidarietà transnazionale per i curdi siriani è stato evidente poiché sono riusciti a influenzare la coalizione guidata dagli Stati Uniti attraverso manifestazioni, campagne di informazione, progetti umanitari, attività di lobbying a sostegno delle forze curde e hanno ottenuto un limitato e tattico sostegno militare. Nonostante questo, gli sforzi che vengono dalle comunità diasporiche e dalle reti di solidarietà nel mondo sono stati dispersi ed eterogenei.

IL CONFEDERALISMO DEMOCRATICO DEL ROJAVA

Il sogno di autonomia per il popolo curdo teorizzato da Abdullah Öcalan, il leader carismatico in prigione e fondatore del Partito dei lavoratori del Kurdistan (PKK), si è concentrato sul principio di confederalismo democratico che prevede il superamento della formazione di uno stato indipendente curdo in favore della libertà di movimento tra i quattro paesi (Siria, Iraq, Iran e Turchia) dove vivono le principali minoranze curde. Non solo, il progetto, teorizzato da Öcalan, conferisce grande centralità al ruolo delle donne all'interno dei movimenti filo-curdi. E così è previsto, per esempio, un modello di co-leadership che dia pari importanza a uomini e donne ai vertici del PKK, ma anche del Partito democratico unito (PYD) e delle Unità di protezione maschili e femminili (YPG/YPJ), raccontate nel noto fumetto di Zerocalcare (*Kobane Calling*), in Siria e di altri gruppi (PJAK in Iran e HDP in Turchia). Questa enfasi sul ruolo delle donne è confermata dalla centralità femminile negli scritti di Öcalan, come *Sociologia della libertà* (2023), per esempio all'interno delle cooperative, nel sistema educativo e sanitario, per superare ogni disparità di genere legata alle società patriarcali locali e per evitare qualsiasi violenza su base etnica, come nelle città controllate dai curdi la cui maggioranza è però costituita da arabi. Inoltre, più volte dopo il suo trasferimento in carcere in Turchia nel 1999, Öcalan si è espresso per la fine della lotta armata e in favore del processo di pace con le autorità turche. Nonostante ciò, dopo l'ingresso di HDP nel parlamento turco nel 2015, sono ripresi i raid anti-PKK e anti-YPG/YPJ in Siria e in Iraq insieme alla repressione della minoranza curda nel sudest del paese da parte dell'esercito turco. Il progetto di Öcalan ha trovato invece parziale realizzazione dopo la liberazione da parte di YPG/YPJ della città di Kobane, occupata dallo Stato islamico (ISIS), nel Kurdistan siriano (Rojava), con l'approvazione nel 2023 del Contratto sociale che, oltre a stabilire l'assetto istituzionale regionale, regola i diritti dei lavoratori puntando sulla giustizia sociale nella regione curda. Non solo, questo approccio, incentrato sulla parità di genere, ha ispirato anche lo slogan curdo *Jin, jihan, azadi!* (Donna, vita, libertà!), che ha echeggiato per le strade iraniane dopo le proteste innescate dall'uccisione a Teheran, il 16 settembre 2022, della giovane curda Mahsa Amini per mano della polizia morale.

I *MAWLID* SUFI

Un uomo lascia entrare il pubblico che si accalca all'ingresso del minuscolo teatro di strada, avvolto da tende di panno colorato, a due passi dalle bancarelle che vendono balocchi al *mawlid* di Sayeda Zeinab, nel centro del Cairo. Il sapore delle feste sufi torna ogni anno nelle notti in cui si commemora la nascita (*mawlid*) dei

più importanti “santi” che hanno segnato la vita di Maometto e le tappe dell’Islam sunnita. Dopo aver festeggiato in modo più pacato quando erano al potere i Fratelli musulmani (2012-2013), per il timore di una repressione da parte di islamisti tradizionalisti, i *mawlid* sufi sono tornati in grande stile dal 2014. Molte confraternite sufi hanno sostenuto la candidatura di Abdel Fattah al-Sisi alle presidenziali, sebbene questi mistici alternativi si tengano prevalentemente lontani dalla politica. Nella grande notte (*layla al-kabīra*, la notte della nascita del santo) la folla, che a stento percorre le strade del Cairo per l’incredibile ressa, va in visibilio tra lampadine colorate e teli psichedelici, tappeti e coperte su cui uomini e donne continuano a parlare, dormire e cucinare. Nei cortili delle moschee e sotto le impalcature di legno, i sufi iniziano la loro danza circolare che converge in due linee frontali. Fuori dai cancelli delle moschee, i bimbi si dileggiano su minuscole giostre mentre i fedeli si affrettano all’ingresso, coperti del profumo lasciato distrattamente sulle loro braccia da quanti presidiano le porte. Alla luce dell’alba, dopo ore di danza, i sufi sono in estasi, mentre cavalli trottano tra la folla, donne e uomini continuano la celebrazione dirigendosi verso la tomba del santo e alcuni anziani si dilettano in una lenta danza con i bastoni. I più antichi *mawlid* sono nati nel XV e XVI secolo con la diffusione degli ordini sufi, la loro origine è legata all’emergere del culto per i santi musulmani, incentrato sulla sacralità dell’autorità spirituale nella mistica islamica. Sono parte di una corrente del misticismo islamico al suo apice nel Medioevo e hanno sempre combinato diversi elementi. Se nascono come occasione religiosa, le celebrazioni prendono poi forme diverse, alcune spirituali, altre profane. Sul piano spirituale la visita rituale alla tomba del santo è il momento più importante. È una celebrazione collettiva, detta *dhikr*, invocazione a dio, che si tiene all’interno della moschea e nelle tende intorno ai luoghi della festa. E poi c’è l’incredibile componente profana dei *mawlid*: i giovani improvvisano caroselli, si attardano sulle altalene, giocano al tiro al bersaglio, tra maghi, musicisti, dolci e colazioni all’egiziana.

3. MOVIMENTI SOCIALI, PARTITI POLITICI E SOCIETÀ CIVILE

A tredici anni dalle Primavere arabe del 2011, esistono ancora narrative molto diverse in merito ai recenti movimenti sociali che hanno attraversato la regione. Questo è avvenuto per esempio in riferimento alle Primavere arabe del 2010-2011 e alla conseguente repressione che ha portato al colpo di stato militare in Egitto e alla guerra civile in Siria e Libia. Ma lo stesso è accaduto più avanti con le proteste in Algeria, Iraq, Libano e Sudan del 2019. E così ancora oggi, guardando a quegli eventi a distanza, un soldato, un poliziotto, un sostenitore del partito di governo in Egitto, il Partito nazionale democratico (PND), un sostenitore della Fratellanza musulmana, le donne che hanno partecipato alle proteste, i sostenitori della comunità LGBTQIA+, liberali e attivisti di sinistra racconterebbero tutti storie molto diverse, spesso opposte, sulle principali ragioni che li hanno spinti a protestare e a smettere di protestare durante le manifestazioni che hanno avuto luogo in contesti urbani e periferici dopo il 2010 in Nord Africa e in Medio Oriente.

Le proteste che sono scoppiate in Tunisia nel dicembre 2010 e in Egitto nel gennaio 2011, per poi estendersi in varie ondate a molti dei paesi del Nord Africa e del Medio Oriente, sono state il prodotto di manifestazioni di massa a cui hanno preso parte varie classi sociali, studenti, professionisti di classe media, impiegati, lavoratori, casalinghe, e disoccupati. Molti studiosi concordano sul fatto che queste mobilitazioni sono state spontanee, in molti casi organizzate sulla base di relazioni amicali o di vicinato e rafforzate dall'uso dei social network. Spesso a queste proteste è mancato il coordinamento necessario per strutturarsi in movimenti sociali. Tuttavia, le capacità organizzative dei movimenti sono state davvero notevoli, come nel caso della centralità che ha assunto nelle rivolte il principale sindacato tunisino, UGTT.

Sin dagli anni settanta, la letteratura sui movimenti sociali li ha definiti come gruppi critici capaci più di altri di mobilizzare risorse per azioni collettive. Questo punto di partenza è stato influenzato dalla diffusione delle tecnologie informatiche, come chiarisce l'assunto che è possibile "organizzare senza organizzazioni". Questo è apparso ancora più vero per le azioni collettive che avvengono in contesti repressivi.

Per molti mesi dal loro inizio, per esempio, le Primavere arabe venivano definite “Facebook revolutions”, “Twitter revolutions”. Da quel momento queste proteste sono state studiate come eventi spontanei supportati dalle tecnologie informatiche, più che il risultato di mobilitazioni radicate nei movimenti sociali, come la letteratura tradizionale sui movimenti sociali avrebbe suggerito. In realtà, lo spazio in cui i movimenti sociali possono operare è estremamente ristretto in contesti repressivi, e le reti informali e i gruppi sociali poco strutturati, spesso sostenuti dall’uso delle nuove tecnologie, hanno più possibilità di mobilitarsi per l’impegno politico.

I teorici dei movimenti rivoluzionari si sono interrogati spesso sulle cause dei movimenti, attribuite in molti casi a diffuse disuguaglianze sociali, oppure su ciò che le mobilitazioni hanno ottenuto rispetto a ciò che si erano prefissate al loro inizio. In relazione alle Primavere arabe, alcuni studiosi si sono concentrati sulla natura rivoluzionaria degli eventi che hanno attraversato la regione, altri hanno sottolineato che si è trattato di movimenti impegnati in una lotta sociale di lunga durata in cui il popolo è stato centrale per innescare le mobilitazioni dal basso.

Nonostante l’enfasi, sostenuta soprattutto dai media, sulla spontaneità e sulla sorpresa al momento dell’inizio delle proteste del 2010-2011, le Primavere arabe sono state anche esaminate come parte di un processo di mobilitazione di lungo termine che è iniziato molto prima del 2011. Per esempio, le proteste si sono diffuse in Egitto nei primi anni duemila con varie campagne, incluse le mobilitazioni universitarie per la Palestina nel 2000, le proteste contro l’invasione USA dell’Iraq nel 2003, il movimento Kifaya (Basta!) nel 2004, le marce per l’indipendenza del sistema giudiziario nel 2006, e le proteste degli operai nel 2008. In linea con quanto detto finora, e nonostante la generale enfasi sulla spontaneità, in queste pagine ci concentreremo sui vari gruppi e organizzazioni che sono diventati capaci di mobilitarsi durante e dopo le proteste in vari paesi del Nord Africa e del Medio Oriente. Se le organizzazioni politiche in regimi autoritari non possono operare come fanno in contesti democratici, le organizzazioni apolitiche e i gruppi informali possono invece fornire risorse per l’impegno politico. Questo si verifica in molti casi per la presenza di una commistione tra mobilitazioni organizzate e spontanee.

Per quanto riguarda il processo di smobilitazione, le ondate di proteste possono finire in modi molto diversi in base al contesto. Come spiega lo studioso Koopmans, il raggio di possibili esiti è illimitato e include la fine del regime attraverso una rivoluzione, la guerra civile e l’intervento straniero, come è avvenuto in Libia, la repressione, come in Egitto, le riforme, l’istituzionalizzazione, la cooptazione, l’alterazione del conflitto e delle strutture di alleanza, un nuovo bilanciamento tra potere elettorale e cambiamento, o una combinazione di questi fattori.

L’analisi delle ondate di contestazione ha a lungo influenzato la letteratura sui movimenti sociali diventando un’area importante delle scienze sociali, insieme allo studio dei conflitti etnici, delle guerre civili e della resistenza armata. In questo quadro, tuttavia, i modi in cui i processi di smobilitazione si realizzano, e i fattori

associati ai vari risultati delle proteste non sono stati studiati abbastanza sistematicamente come è avvenuto invece per il loro scoppio, i processi di mobilitazione e i fattori associati con l'ascesa dei movimenti di contestazione. Nonostante questo, gli eventi che hanno attraversato il Nord Africa e il Medio Oriente tra il 2010 e il 2011 e negli anni seguenti dimostrano che è fondamentale analizzare anche quali percorsi repressivi e di routinizzazione delle proteste portano alla smobilitazione. Questo è soprattutto importante per capire i processi delle transizioni politiche postrivoluzionarie, come nel caso tunisino, tanto quanto la repressione e la violenza che possono avere luogo in quei momenti possono essere amplificati contribuendo a un contraccolpo che rafforza i regimi autoritari.

Prendendo in esame i movimenti sociali, i ruoli di strutture intermedie, come Comitati popolari e sindacati indipendenti, in queste pagine analizziamo la funzione che hanno avuto vari tipi di gruppi sociali, informali e spontanei tanto quanto quelli più strutturati e organizzati, all'interno delle proteste. Quali tipi di gruppi sono stati attivi per mobilitare le proteste che hanno attraversato la regione? Fino a che punto la frammentazione dei movimenti nella fase postrivoluzionaria ha contribuito alla controrivoluzione in Egitto, mentre in Tunisia la formazione di coalizioni radicate nella fase precedente alle mobilitazioni ha sostenuto una fase di transizione democratica? Quali repertori di azione sono stati articolati durante le proteste dagli attori della società civile coinvolti?

Nelle prossime pagine faremo luce sulla partecipazione dal basso dei gruppi sociali nella mobilitazione delle proteste in contesti repressivi, in riferimento a interviste con attivisti e membri dei movimenti. In particolare, esamineremo l'impatto delle organizzazioni e dei gruppi informali sul loro impegno nelle proteste in Egitto e Tunisia tra il 2010 e il 2023. La premessa è che queste mobilitazioni erano ben radicate nelle strutture intermedie di mobilitazione che erano state capaci di sopravvivere nei contesti autoritari dove erano scoppiate le prime manifestazioni. Questo suggerisce che in regimi autoritari, gruppi spontanei, più organizzati e strutturati cambiano continuamente forma sovrapponendosi e mutando più velocemente di quello che succederebbe in contesti democratici.

3.1 **La coalizione anti-Mubarak: movimenti vecchi e nuovi**

Le manifestazioni di massa scoppiate in Egitto a partire dal 25 gennaio 2011 sono state il prodotto di mobilitazioni che hanno coinvolto varie classi sociali e hanno unito studenti e operai, donne e migranti. Questa coalizione eterogenea è stata sostenuta dalla presenza di un'ampia varietà di attori organizzati, come i Fratelli musulmani, organizzazioni della società civile come Kifaya (Basta!), una rete che lottava per le riforme, e il movimento giovanile 6 Aprile (A6YM). La Fratellanza musulmana, con ottant'anni di storia alle spalle e una lunga tradizione di sostegno tra

le classi più disagiate, avendo sopperito alle mancanze dello stato, con il controllo di ospedali, scuole e opere caritatevoli, ha facilmente potuto monopolizzare lo spazio del dissenso.

La coalizione di opposizione pre-rivoluzionaria era in gran parte strutturata per ottenere un obiettivo comune specifico, come accade nei movimenti sociali che si concentrano su un tema peculiare o *single issue* (per esempio le mobilitazioni che si battono contro i cambiamenti climatici) e che nel caso egiziano miravano alla fine delle violenze poliziesche e del regime di Hosni Mubarak al potere da trent'anni (1981-2011). Era evidente la mancanza di una solidarietà più ampia che andasse oltre quell'obiettivo. Per esempio, i Fratelli musulmani e i sostenitori delle forze secolari, come i partecipanti del movimento Kifaya, erano già divisi prima delle proteste del 2011. "È vero che esisteva la partecipazione all'interno del movimento Kifaya (2005) di individui che sostenevano la Fratellanza musulmana sulla base di un bisogno comune di denunciare il regime repressivo di Mubarak e i suoi tentativi di lasciare il potere in mano ai figli dopo sei mandati consecutivi da presidente. Tuttavia, abbiamo sempre combattuto per obiettivi molto diversi tra loro," come ha spiegato un attivista di Kifaya che ha preso parte alle mobilitazioni di piazza Tahrir.

Queste divisioni erano ancora più chiare dopo il 2011. La stagione della coalizione rivoluzionaria che esisteva già prima della fine del regime di Mubarak, che aveva spinto i Fratelli musulmani, l'esercito e alcuni gruppi secolari a trovare una strada comune per la soluzione della crisi, era già chiusa alla fine di quell'anno. Ognuno di questi gruppi ha seguito il suo percorso politico nella fase post-rivoluzionaria, rendendo in seguito molto complessa una possibile transizione democratica in Egitto. L'esercito egiziano ha tollerato il regime autoritario di Mubarak finché non ha messo in discussione i suoi interessi corporativi. Durante le rivolte del 2011, i soldati hanno brevemente adottato i Fratelli musulmani come "partner civile", per poi consolidare i loro poteri.

Tra le principali ragioni di questa divisione c'erano i tentativi dei Fratelli musulmani di puntare sulle elezioni per restringere la transizione democratica a un processo di negoziato e voto. In altre parole, i Fratelli musulmani pensavano che nessuna alleanza con altri partner fosse necessaria per ottenere un buon risultato alle elezioni del novembre 2011.

Secondo un giovane attivista che ha preso parte alle manifestazioni piazza Tahrir, la "Fratellanza musulmana ha lasciato manifestare in strada i giovani di piazza Tahrir per poter prendere parte alle elezioni e formare un partito politico lasciando uno spazio marginale alla contestazione dal basso". Alcuni tentativi di alleanza furono proposti con la formazione dell'Alleanza democratica, fondata nell'estate del 2011, e composta da Libertà e giustizia, il neo-formato partito della Fratellanza musulmana, e vari altri attori, come attivisti liberali e partiti di sinistra già esistenti prima delle proteste (come Tagammu, Karama[2]). Tuttavia, questa esperienza è durata poco e si è chiusa con le elezioni parlamentari del 2011-2012. La base principale su cui si

fondava questa alleanza così breve era la possibilità di un contraccolpo autoritario: “Alle elezioni presidenziali del 2012, ho deciso di votare per Morsi non perché era il mio candidato ma solo perché non volevo vedere il ritorno del regime di Mubarak,” ha riferito un’attivista che ha preso parte alle proteste di piazza Tahrir.

Molte forze politiche si sono lamentate del rischio che la Fratellanza musulmana avrebbe avuto il controllo del parlamento, come è poi effettivamente avvenuto. I sostenitori dei Fratelli musulmani si sono mobilitati per tutto il 2012 per controllare le procedure elettorali del referendum costituzionale (dicembre 2012) e proteggere il palazzo presidenziale di Heliopolis durante gli scontri dopo il decreto presidenziale (novembre 2012). Inoltre, le proteste si sono concentrate in un giorno specifico, il venerdì della preghiera, per coordinare le contestazioni, ma questo ha avuto anche delle implicazioni negative sulla formazione di coalizioni, per esempio escludendo le forze secolari dalle manifestazioni del venerdì.

Le mobilitazioni sono continuate nel 2013, in occasione degli attacchi al quartier generale dei Fratelli musulmani a Moqattam, Manyal e Mansour Street tra il 30 giugno e il 9 luglio 2013. Secondo i nostri intervistati, alcuni loro sostenitori, ricordando precedenti esperienze di collaborazione, volevano confrontarsi con altri partiti politici tra il 2012 e il 2013 cercando di formare coalizioni politiche con le forze secolari. “Abbiamo provato a includere altre forze all’interno dell’Assemblea costituente. Erano frammentate e cocciute. Hanno cercato di bloccare il sistema, poi hanno lasciato l’assemblea,” ha spiegato un politico della Fratellanza musulmana. Tutti i gruppi secolari nella fase post-rivoluzionaria hanno dimostrato una riluttanza profonda a fidarsi dell’ideologia politica e della leadership della Fratellanza musulmana. I gruppi secolari non avevano neppure fiducia nell’esercito: “L’esercito sta mettendo in atto la controrivoluzione. Tuttavia, la nostra democrazia deve essere migliore dei sistemi occidentali nei quali i cittadini sono obbligati a scegliere tra due candidati che non rappresentano le richieste dal basso,” ci ha spiegato una sostenitrice dei Socialisti rivoluzionari.[3]

L’obiettivo politico dei gruppi secolari[4] è stato più focalizzato sul tentativo di “mettere in connessione le tattiche delle nuove mobilitazioni e i metodi più tradizionali dei vecchi movimenti sociali e delle organizzazioni rurali”, ha spiegato un lavoratore sindacalizzato di Mahalla al-Kubra. In particolare, molti gruppi secolari di opposizione avevano come obiettivo quello di mettere in comunicazione le proteste dei lavoratori di Mahalla al-Kubra con le manifestazioni al Cairo o meglio ancora gli scioperi di contadini e operai con il cyber-attivismo.

L’esercito ha chiuso la stagione della solidarietà con i contestatori subito dopo l’iniziale strategia di sostegno alle proteste di inizio 2011. Questo cambiamento di strategia è stato più chiaro nel novembre 2011 negli scontri di Muhammad Mahmoud Street e nel maggio 2012 alle porte del ministero della Difesa nel quartiere di Abbassia, quando contestatori pacifici sono stati uccisi dai soldati. In quella fase circolavano notizie di torture, forzati test della verginità e repressione delle

mobilitazioni di strada e degli scioperi. Per riportare l'ordine, l'esercito era pronto, apertamente o di nascosto, ad attivare la polizia per difendere l'élite politica. Questo processo ha rinnovato un'alleanza tra l'esercito e la polizia, o meglio ancora, tra il ministero della Difesa e dell'Interno, che non aveva precedenti al tempo di Mubarak. Questa intesa è chiaramente riemersa durante le proteste contro i Fratelli musulmani del 2013 e ha coinciso con le divisioni della coalizione rivoluzionaria. In quel contesto le forze secolari hanno chiamato a firmare una petizione per le dimissioni del capo dello stato, la così detta campagna Tamarod (Ribelli), contro il primo presidente eletto della storia egiziana, l'esponente dei Fratelli musulmani Mohammed Morsi, rompendo qualsiasi rapporto con gli islamisti.

Con oltre 461 scioperi tra gennaio e maggio 2013, i gruppi secolari di opposizione hanno spinto l'élite militare a preoccuparsi delle conseguenze delle politiche neoliberiste[5] della Fratellanza musulmana. "La campagna Tamarod ha unito le clique di opposizione: cittadini risentiti, burocrati del settore pubblico, oppositori senza leader, famiglie vicine al Partito nazionaldemocratico (PND) e mercenari," ha spiegato un attivista che ha preso parte alle manifestazioni di piazza Tahrir. Queste forze si sono sentite minacciate dai vincitori delle elezioni presidenziali del 2012, i Fratelli musulmani e il loro candidato Morsi, e la loro rappresentazione come "violenti terroristi" è stata avanzata dall'esercito e dai media pubblici, secondo i quali non sarebbero stati veri e coerenti democratici. Il movimento Tamarod ha contribuito in seguito a preparare il terreno per cementare la contro-rivoluzione generando un sostegno tra classi per un processo di stabilizzazione politica.

Questo percorso è iniziato con il bando, deciso nel 2013 alle mobilitazioni di quartiere, per fare fronte all'assenza della polizia, i così detti Comitati popolari. Si è trattato di una mossa strategica per disattivare completamente le mobilitazioni degli islamisti. La legge che ha messo al bando i Comitati popolari è stata il primo tentativo da parte delle autorità di identificare i sostenitori dei Fratelli musulmani, in modo da poterli in seguito arrestare o controllare dopo l'approvazione della legge anti-terrorismo. Il divieto ha prodotto politiche di strettissimo controllo su tutte le attività promosse dalla società civile, vicina alla Fratellanza, sin dal 2011.

"La legge marziale ha dato alla polizia il diritto di uccidere. Ha permesso in un certo senso alla società nel suo insieme di essere impegnata in azioni arbitrarie," ha spiegato un sostenitore dei Fratelli musulmani che ha preso parte al sit-in di Rabaa al-Adawiya. Il 30 giugno 2013, ha avuto luogo in piazza Tahrir una grande manifestazione sostenuta da polizia, sistema giudiziario, chiesa copta, media pubblici e molti media privati, insieme a ex esponenti del dissolto partito di Mubarak, socialisti, liberali e intellettuali più anziani. La manifestazione è partita dalla raccolta firme, la petizione Tamarod, che criticava i primi provvedimenti voluti dall'ex presidente Mohammed Morsi. "Molti egiziani hanno seguito la campagna Tamarod, ma non dobbiamo confonderla con la Coalizione dei giovani rivoluzionari. Nei loro interventi pubblici, Tamarod ha sostenuto l'interferenza dell'esercito in politica. I

rivoluzionari non avrebbero mai sostenuto il golpe di polizia e militari, anche se appoggiato dalla folla," ha spiegato un attivista che ha preso parte alle manifestazioni di piazza. In quarantotto ore, sono state chieste le dimissioni del presidente Morsi. Il 3 luglio 2013 è stato arrestato dalla guardia presidenziale e detenuto per mesi in una località segreta senza accuse chiare. È stato il primo gradino del colpo di stato militare che ha restaurato il regime militare.

La repressione ha incluso l'approvazione di leggi che impediscono il dissenso. La Fratellanza musulmana non ha voluto lo scontro violento con l'esercito. Hanno invece organizzato le manifestazioni pacifiche, i flash-mob e le marce in tutto il paese. Al Cairo questo è avvenuto a Rabaa al-Adawiya, nel quartiere di Medinat Nasser, e ad al-Nahda, nel quartiere di Giza. Manifestazioni pacifiche sono state organizzate anche a Minya (Meidan Palace), Assyut (Meidan Omar Akram), Alessandria e Suez (Meidan Arbain). Rispetto alle accuse di uso della violenza da parte dei Fratelli musulmani nei confronti di contestatori di altri gruppi di opposizione, questo è stato dibattuto dalle forze secolari e socialiste. Alcuni politici di questi gruppi sono stati testimoni di sporadici episodi di violenze.

Il 14 agosto 2013, la repressione è andata aggravandosi ed è stata seguita da una costante diminuzione della partecipazione popolare nelle proteste. Le forze di sicurezza hanno attaccato gli accampamenti di Rabaa al-Adawiya e al-Nahda. Centinaia di persone sono state uccise o sono scomparse in quei giorni. Questi eventi hanno chiaramente rivelato la natura aggressiva della presa del potere da parte della polizia militare, aprendo la strada a un'immagine meno popolare dell'esercito, come è stato confermato dalla bassa partecipazione popolare alle elezioni del 2014, e di nuovo nel 2015, nel 2018, 2019 e 2023. Dalla restaurazione del regime militare, nessuna forma di dissenso è stata tollerata.

Tutte le forme di attivismo politico, inclusi i gruppi giovanili e di sinistra, e il pluralismo politico sono stati messi a tacere pesantemente. I mercati pubblici sono stati chiusi, i venditori di strada sono stati espulsi e i palazzi del centro del Cairo ripuliti. I leader politici della Fratellanza musulmana sono stati stigmatizzati come terroristi. Tutte le opere caritatevoli della Fratellanza, inclusi gli ospedali, le ONG, le associazioni e i media controllati sono stati chiusi o hanno subito alti livelli di repressione, inclusa la rimozione dei vertici impegnati nella gestione finanziaria. La Società della Fratellanza musulmana, il suo partito politico Libertà e giustizia e la coalizione che ha difeso la legittimità dell'ex presidente Morsi sono stati messi fuori legge. I movimenti islamisti all'interno delle università sono stati duramente repressi, soprattutto nei campus di Al-Azhar e Ayn Shamps nel 2014. Come ha spiegato un affiliato ai Socialisti rivoluzionari che ha preso parte alle manifestazioni di piazza Tahrir dopo il golpe del 2013: "L'alleanza tra polizia ed esercito ha instillato un senso di vendetta contro gli islamisti."

3.2 **La transizione democratica tunisina: tra movimenti femministi e sindacati**

Sia in Tunisia sia in Egitto, le classi disagiate sono state centrali nella formazione delle mobilitazioni popolari che hanno chiesto diritti sociali e umani, un salario minimo e giustizia sociale. Attori chiave delle proteste del 2010-2011 in Tunisia, da una parte, sono stati i lavoratori impegnati nei sindacati, come l'Unione generale tunisina del lavoro (UGTT), essenziali nelle proteste che hanno avuto luogo a livello locale prima del 2011 e, dall'altra, l'Associazione per la difesa delle donne democratiche (ATFD). Dopo il 2013, Egitto e Tunisia hanno mostrato profili divergenti. In Tunisia, una transizione democratica ha prodotto l'approvazione di una nuova costituzione nel gennaio del 2014, con importanti conquiste per le donne tunisine, come le diverse leggi che hanno accresciuto i loro diritti politici e legali, inclusa la Legge 58 che ha criminalizzato la violenza contro le donne.

In Tunisia UGTT è stato il motore principale sia delle proteste delle miniere di Gafsa[6] del 2008 sia delle mobilitazioni del 2010-2011. Al fianco dell'UGTT, nonostante la repressione durante il regime di Zine el-Abedine Ben Ali, ATFD ha giocato un ruolo di opposizione al regime centrale negli anni novanta e duemila. Legalizzata nel 1989, ATFD ha concentrato il suo impegno politico progressista sia in opposizione al femminismo di Ben Ali, sia contro l'islamismo e il conservatorismo. E così in Tunisia, il dialogo tra islamisti, sindacati e forze secolari era già consolidato. Negli anni precedenti alle proteste del dicembre 2010, quando a Sidi Bouzid il venditore di strada Mohamed Bouazizi si è dato fuoco, innescando il movimento tunisino, il partito islamista Ennahda, illegale e oggetto di repressione durante gli anni novanta, si era unito ai partiti politici secolari e ai sindacati nell'opposizione al regime di Ben Ali. Questo è particolarmente vero in riferimento all'UGTT che, a differenza dei sindacati egiziani, non ha avuto un ruolo significativo nell'organizzare le proteste e le mobilitazioni popolari negli anni precedenti al 2011 ma lo ha assunto dopo il loro avvio.

In parallelo, l'ATFD aveva cooperato con l'UGTT nelle proteste dei lavoratori del 2008 nella regione di Gafsa, impegnandosi anche con i gruppi islamisti di opposizioni che sostenevano gli scioperi. Questo ha dato legittimità all'ATFD, permettendo all'organizzazione di affermarsi come un attore chiave delle rivolte e della transizione politica. Questa interazione tra gruppi, che è andata avanti nel periodo pre-rivoluzionario, ha contribuito a costruire relazioni personali di fiducia reciproca tra attivisti, un passo cruciale per rafforzare l'alleanza strategica che si è registrata nella fase post-rivoluzionaria. E così, gli sforzi precedenti alle proteste del 2011 in Avenue Bourghiba nel superare la diffidenza reciproca hanno aperto la strada del compromesso che ha segnato risultati inizialmente positivi nella fase di transizione.

Nonostante gli alti livelli di controllo e le restrizioni imposte dal regime di Ben Ali, la società civile tunisina si è dimostrata impegnata nel creare spazi per difendere i diritti sociopolitici ed economici. Per esempio, la Coalizione 18 ottobre per i diritti e

le libertà, attiva già prima dei movimenti sociali del 2011 e composta da diverse forze secolari e islamiste, è stata centrale nel facilitare la cooperazione tra i gruppi politici durante la formazione dell'Assemblea costituente dopo le proteste di quell'anno.

L'esistenza di gruppi informali di opposizione è stata ancora più evidente dopo la fine di Ben Ali, quando è stato possibile formare organizzazioni indipendenti della società civile. Oltre quattromila gruppi di questo tipo sono stati registrati in pochi mesi, molti dei quali già esistenti in segreto. Alle prime elezioni dell'Assemblea costituente tunisina nel 2011 hanno partecipato oltre cento partiti, rappresentando un ampio spettro di contestazioni al vecchio regime. Dai centristi, alla sinistra, dai partiti ambientalisti ai nazionalisti, dalle frange panarabiste marginalizzate del vecchio regime fino agli islamisti messi fuori legge da Ben Ali, tutti hanno partecipato al voto. Le elezioni sono state vinte dal partito islamista Ennahda che ha dovuto formare una coalizione con altri due partiti per ottenere la maggioranza parlamentare: i socialdemocratici di Ettakatol e i centristi del Congresso per la Repubblica (CPR), formando la così detta "Troika".

La formazione del primo governo post-rivoluzionario avrebbe potuto portare a un simile processo di frammentazione dell'opposizione, come è avvenuto in Egitto. Tuttavia questo non è accaduto in Tunisia. La variegata coalizione di contestatori tunisini che aveva deposto Ben Ali nel gennaio 2011 si è duramente opposta al governo a guida islamista della Troika. E così, motivato da un crescente antagonismo popolare verso l'incapacità del nuovo governo di recuperare una recessione economica sempre più grave, nel 2013 un gruppo di attivisti secolari, prendendo ispirazione dal movimento Tamarod in Egitto, ha mobilitato il sentimento popolare contrario al governo della Troika.

Il movimento Tamarod tunisino, inizialmente attivatosi con l'uso di Facebook, è stato formato e guidato da giovani disoccupati con alti livelli di istruzione, soprattutto provenienti dalle periferie e dalle province. Insieme all'inabilità di far fronte all'aumento dei prezzi, all'inflazione in aumento e alla diminuzione degli investimenti, il governo ha dovuto affrontare una crescente rabbia dopo gli assassini politici dei leader di opposizione Mohamed Lotfi Nagdh nell'ottobre 2012, Chokri Belaid nel febbraio 2013, e Mohamed Brahmi nel luglio 2013. Gli assassinii sarebbero stati eseguiti da salafiti, come azioni di destabilizzazione contro Ennahda. E così mentre il movimento egiziano Tamarod si radicalizzava, al punto di chiedere le dimissioni di Morsi, il movimento tunisino chiedeva la rimozione del governo come una soluzione appropriata all'impasse nella transizione tunisina.

Contestatori contro Ennahda hanno sviluppato simili repertori di proteste, sit-in, manifestazioni clandestine fuori dai canali ufficiali. Come ha sostenuto un lavoratore tessile, membro dell'UGTT a Medinat Jdida (Grande Tunisi), "non ci fidiamo degli islamisti al potere. La Tunisia è un paese progressista. La rivoluzione non voleva dire scegliere tra il ritorno della dittatura e l'oppressione religiosa".

Quando nel 2013 l'esercito egiziano ha realizzato il golpe con il sostegno della

società civile egiziana per spingere Morsi alle dimissioni, inizialmente il movimento tunisino Tamarod ha sostenuto il golpe, incoraggiando un intervento simile in Tunisia per ridimensionare l'ascesa al potere degli islamisti. Tuttavia, la repressione sanguinosa avviata dall'esercito egiziano contro i contestatori pro-Morsi presto ha spinto l'opposizione tunisina alla posizione secondo cui l'esercito, percepito come una minaccia alla natura secolare dello stato, non debba intervenire in politica.

Dopo il massacro dell'agosto 2013 in piazza Rabaa, la violenta repressione che è seguita al colpo di stato militare in Egitto ha avvertito gli attivisti secolari tunisini dei pericoli di un intervento militare. Il movimento tunisino Tamarod ha deciso così di adottare forme più istituzionali di azione politica, optando per il coinvolgimento nel parlamento e la rappresentazione politica nei partiti di opposizione, confermando la politica non-violenta delle proteste del 2010-2011. Questo, tuttavia, non è stato il solo elemento che ha aiutato a mitigare la contestazione politica radicale con l'ascesa di un nuovo ordine politico. In altre parole, l'esempio negativo della contro-rivoluzione egiziana ha contribuito a creare in Tunisia un "patto nella competizione" tra attivisti secolari e islamisti: un processo politico che avesse lo scopo di evitare un'ulteriore destabilizzazione andando verso un accordo post-rivoluzionario con le élite del vecchio regime, e un processo di pacificazione nazionale che ha costruito la strada per l'ascesa della coalizione conservatrice del partito Nidaa Tounes (Chiamata della Tunisia), guidato da Beji Caid Essebsi, ex ministro durante il governo di Ben Ali.

Il processo di compromesso politico, iniziato nell'agosto 2013, conosciuto come Dialogo nazionale tunisino, si è concentrato sul superamento dell'impasse politica ottenuta dalla Troika, ma ha anche cercato di prevenire la restaurazione di meccanismi autoritari statali così tanto messi alla prova dalle proteste. Il Dialogo nazionale tunisino è stato guidato dal Quartetto di organizzazioni della società civile: il sindacato UGTT, l'Ordine tunisino degli avvocati, la Confederazione tunisina dell'Industria, Commercio e Manifattura (UTICA) e la Lega tunisina per i diritti umani. A causa della sua storia pre-rivoluzionaria di opposizione moderata, UGTT ha potuto sfruttare la sua leva morale per esercitare pressione tra le élite, in particolare Ennahda, allo scopo di negoziare il suo ruolo di potere.

Il Quartetto non è stato il solo attore a fornire un quadro alla coalizione che ha messo insieme diversi settori della popolazione tunisina. Un altro esempio di coalizione nata dopo le proteste del 2010-2022 è stata la Coalizione delle donne tunisine (CTW), una rete di associazioni femministe per la difesa dei diritti umani che si è formata sui rapporti tra attivisti, nati prima della rivoluzione, e ha incluso l'Associazione tunisina per la difesa delle donne democratiche (ATDF), la quale, dalla sua costituzione nel 1989, è stata attiva sia contro il femminismo promosso da Ben Ali, sia contro il conservatorismo promosso dagli islamisti.

Le giornaliste e le blogger hanno giocato un ruolo chiave nelle proteste del 2011 in Tunisia. In un'intervista Amal Dhafouli, un'attivista di Sidi Bouzid, ha detto: "Sono indipendente ma collaboro molto con l'UGTT e altre organizzazioni della

società civile [...] Le donne durante la rivoluzione e fino a oggi sono state uno dei fattori determinanti dei movimenti sociali nella regione." Nel periodo post-rivoluzionario, tra il 2011 e il 2014, CTW si è concentrata sulla mobilitazione femminile durante le campagne elettorali, difendendo l'uguaglianza delle donne nella Costituzione tunisina, approvata nel 2014, il bisogno di educazione, salute, welfare, diritti sociali e culturali per le donne tunisine, specialmente nelle regioni povere e marginalizzate. "Tra il 2011 e il 2014, ho lavorato a lungo con TADW che si è dedicata all'educazione ai principi democratici e contro le discriminazioni che subiscono le donne," ha spiegato un'attivista di CTW che ha preso parte alle proteste a Tunisi. CTW ha progressivamente diminuito le sue attività tra le associazioni attive dal basso, optando per far accrescere il suo impegno istituzionale in parlamento e nel Consiglio presidenziale, diventando cruciale nel tenere uniti gli attori politici nel periodo postrivoluzionario.

All'interno del partito islamista di Ennahda, molti iscritti erano in precedenza attivi nella difesa dei diritti delle donne e impegnati in discussioni informali con CTW su questioni specifiche. Come hanno spiegato due attivisti di CTW: "Ci siamo incontrati in varie occasioni con esponenti di Ennahda. Tuttavia, sono ancora molto conservatori rispetto ai punti di vista avanzati da noi. Ma il sistema politico tunisino è meno polarizzato che altrove." Per i crescenti livelli di sfiducia tra Ennahda e le attiviste femministe di CTW, soprattutto dopo la campagna Tamarod del 2013 e l'uccisione del sindacalista tunisino Chokri Belaid nel febbraio 2013, il livello di cooperazione tra CTW e attivisti islamisti tunisini è costantemente andato diminuendo. Nonostante questo e le differenze ideologiche, il fatto che gli attivisti di CTW ed Ennahda si siano impegnati in battaglie comuni nel periodo di transizione democratica dopo le rivolte è il segno dell'esistenza di arene di fiducia e alleanze di lungo periodo tra élite, attivisti e diversi attori che erano parte della coalizione pre-rivoluzionaria, arrivando a un compromesso che è spesso necessario per evitare il ritorno dell'autoritarismo. Le interazioni tra CTW ed Ennahda sono continuate anche dopo il 2014, all'interno del Comitato per le libertà individuali e l'uguaglianza, formatosi nel 2017. La loro collaborazione è stata evidente nella riforma del codice penale tunisino, specialmente durante il dibattito sulla Legge 58 sulla violenza contro le donne, approvata nel 2017. Come due attivisti di CTW hanno affermato: "Abbiamo lavorato con singoli membri di Ennahda perché erano molto ricettivi rispetto al tema della violenza contro le donne." "Ennahda ha un'agenda politica più moderata rispetto alla Fratellanza musulmana egiziana e questo ha favorito il dialogo." L'alleanza tra CTW ed Ennahda è stata di recente limitata da posizioni politiche divergenti, come ha spiegato un'attivista di CTW: "Sulla riforma della legge sulle successioni (discussa nel 2019), abbiamo opinioni molto diverse rispetto alle esponenti di Ennahda, che restano su posizioni molto conservatrici."

3.3 **L’ascesa dei sindacati indipendenti in Egitto**

Nel 2017 la Corte suprema del Cairo ha deciso di mettere fuori legge i sindacati indipendenti in Egitto. Proprio la Federazione sindacale egiziana, la filo-governativa (ETUF), aveva sollevato il caso sottolineando che la legge sui sindacati riconosce soltanto le unioni sindacali governative. Secondo loro, la Federazione egiziana dei sindacati indipendenti (EFITU, in arabo Al-Ittihad al-Masri li-l-Naqabat al-Mustaqila) era “illegale” e “illegittima”, perché innescava proteste dei lavoratori e rappresentava una “minaccia alla sicurezza nazionale”, non solo, riceveva finanziamenti illegali dall’estero in dollari e in euro. Da parte loro, in occasione della conferenza di Ginevra dell’Organizzazione internazionale del lavoro (ILO) nel 2016, i sindacalisti di EFITU hanno accusato EFTUF di non aver rieletto dal 2011 la sua leadership, direttamente nominata dal ministro del Lavoro e dal presidente Abdel Fattah al-Sisi.

La Federazione egiziana dei sindacati indipendenti (EFITU) è stata tra le più organizzate e strutturate forze di opposizione a mobilitarsi durante i diciotto giorni di occupazione di piazza Tahrir e nei mesi seguenti. Tuttavia, i sindacati inclusi in EFITU sono frammentati, mancano di una leadership indipendente e sono stati facilmente usati come uno strumento di cooptazione di figure politiche del vecchio regime da parte di nuovi arrivati (Fratelli musulmani) o sono stati manipolati dalla giunta militare e infine rappresentati come a favore del golpe militare del 2013.

Le mobilitazioni operaie sono andate avanti di pari passo con le liberalizzazioni degli anni settanta, ottanta, novanta e duemila. In particolare, dopo gli scioperi del 2006 a Mahalla al-Kubra, il Comitato degli operai lanciò una campagna per sfiduciare i leader sindacali di ETUF. Tremila operai si dimisero dai sindacati tessili di ETUF, mentre i rappresentanti del regime si recarono a Mahalla per negoziare con il comitato informale dei lavoratori le richieste di bonus che venivano dagli operai. Era in corso il tentativo degli operai egiziani di organizzarsi al di fuori di ETUF. Come spiegano bene gli studiosi Anne Alexander e Mustafa Bassiouny nel loro libro *Bread, Freedom, Social Justice: Workers and the Egyptian Revolution*, gli scioperi di Mahalla divennero un “modello di organizzazione democratica”.

Nel 2008, il comitato informale degli operai di Mahalla propose uno sciopero nazionale per il 6 aprile (dando il nome al movimento 6 Aprile) per chiedere un aumento del salario minimo. Le preoccupazioni dei lavoratori che si mobilitarono in quella occasione erano di andare oltre i posti di lavoro e includere nelle proteste le rivendicazioni che riguardassero un più generale cambiamento dell’ordine politico. Si chiedeva di formare un sindacato indipendente dei lavoratori tessili locali. Il primo ministro dell’epoca, Ahmed Nazif, andò a Mahalla per discutere con i rappresentanti dei lavoratori. Le loro richieste per trasporti migliori, sussidi alimentari e medici vennero accettate. Tuttavia, solo i rappresentati dei collettori di tasse ottennero la legalizzazione del Sindacato generale dei collettori di tasse (RETAU). Entro dicembre 2008, con una decisione senza precedenti, circa trentamila su cinquantamila collettori

di tasse lasciarono ETUF e si unirono al loro sindacato autonomo, RETAU.

Dopo la deposizione dell'ex presidente Mubarak, nel febbraio 2011, si svolsero 489 scioperi in Egitto. EFITU pubblicò le "Richieste dei lavoratori nella rivoluzione" che includevano il diritto di formare sindacati non-governativi, il diritto di scioperare e la dissoluzione della corrotta e pro-regime ETUF.

I lavoratori che abbiamo intervistato hanno confermato la loro partecipazione sin dal 25 gennaio 2011 alle proteste di piazza. Molti di loro erano già stati coinvolti in precedenti mobilitazioni e scioperi anti-regime. Gli operai sindacalizzati coinvolti chiedevano migliori condizioni lavorative e nuovi investimenti nel settore tessile. "Siamo tra le migliaia di rivoluzionari che si riunivano in piazza Shon a Mahalla al-Kubra," ha spiegato uno di loro.

In seguito alle rivolte, la giunta militare nominò Ahmed el-Borai, professore di diritto del lavoro all'Università del Cairo, come ministro del Lavoro ad interim. El-Borai legalizzò EFITU mentre le mobilitazioni dei lavoratori continuarono nonostante la stigmatizzazione degli scioperi da parte della giunta militare. Nel giugno 2011, una legge contro gli scioperi e le manifestazioni venne approvata.

Secondo la legge sulle libertà sindacali, cinquanta lavoratori possono formare un sindacato senza nessuna supervisione governativa. Kamal Abu Eita, ex presidente di RETAU, venne eletto come primo presidente di EFITU. Parallelamente, nell'aprile 2013, venne fondata una seconda federazione sindacale indipendente: il Consiglio democratico egiziano del lavoro (EDLC). "Il risultato più importante delle rivolte del 2011 è stato una migliore difesa dei diritti dei lavoratori," ha proseguito uno degli operai intervistati. Tuttavia, secondo gli operai e i contadini coinvolti, nel 2012 il parlamento post-rivoluzionario non rappresentava i diritti dei lavoratori. I seggi disponibili sulla carta per gli operai vennero controllati completamente da ETUF. Inizialmente sembrò saggio per questi lavoratori prendere parte alle elezioni parlamentari del 2011-2012. Tuttavia, i Fratelli musulmani fallirono completamente a Mahalla al-Kubra nel tentativo di mobilitare la loro base sociale, ottenendo appena quattro dei dieci seggi disponibili.

Nel giugno 2012, dopo l'elezione alla presidenza della Repubblica del leader dei Fratelli musulmani, gli operai intervistati, con alcune eccezioni, consideravano il sindacalista Hamdin Sabahi come l'unico candidato valido per la presidenza. Tuttavia, il neo-eletto presidente dei Fratelli musulmani, Mohamed Morsi, promulgò un decreto che permetteva ai membri dei movimenti islamisti di prendere parte al consiglio di amministrazione di ETUF. Durante la presidenza Morsi, politici del PND vennero cooptati all'interno dei sindacati governativi confermando lo sforzo della Fratellanza di voler condividere il controllo di ETUF con gli uomini del vecchio regime di Mubarak.

In occasione del referendum costituzionale del 2012, gli operai e i contadini di Mahalla al-Kubra erano già molto critici rispetto alla politica economica dei Fratelli musulmani. Il "no" alla nuova costituzione vinse qui con il 52%. "La Costituzione del

2012 era contro i diritti dei lavoratori," ha proseguito un lavoratore sindacalizzato intervistato.

Nel 2012, ebbero luogo in Egitto 1969 scioperi e 1972 nei primi sei mesi del 2013. I Fratelli musulmani avvertirono che scioperi e disobbedienza civile avrebbero potuto portare al collasso dello stato. Le mobilitazioni operaie erano parte dell'opposizione alle politiche di liberalizzazione di Morsi e dovute alla mancanza di diritti per i lavoratori nella Costituzione del 2012. Questo spinse CTUWS, EFITU, ECESR, altri *think tank* e sindacati indipendenti a prendere parte alla campagna Tamarod che chiedeva le dimissioni di Morsi.

Con il golpe militare del 2013, le proteste dei lavoratori sono andate diminuendo e Kamal Abu Eita ha accettato l'incarico di ministro del Lavoro ad interim, lasciando via libera ai progetti di capitalismo di stato di al-Sisi che avevano lo scopo di cooptare gli attivisti di sinistra nell'arena politica formale senza riconoscere in alcun modo le richieste dei lavoratori. Nel 2014, gli scioperi sono continuati a Mahalla al-Kubra costringendo il primo ministro Hazem Beblawi alle dimissioni. E così, dopo il colpo di stato militare del 2013, sebbene EFITU abbia continuato a esprimere preoccupazione per i diritti dei lavoratori, è stato diffusamente infiltrato e manipolato dall'apparato di sicurezza.

Per superare i limiti interpretativi delle rivolte che hanno attraversato l'Egitto dal 2011 in poi è quindi utile utilizzare il "concetto di classe". Come abbiamo visto, è davvero impressionante il numero di scioperi e mobilitazioni dei lavoratori che hanno avuto luogo nel paese tra il 2011 e il 2016. Molti studiosi hanno considerato le mobilitazioni dal basso dei lavoratori sia a livello urbano sia periferico come l'effetto più importante dei movimenti sociali che hanno attraversato il paese negli ultimi anni, radicate nella lotta contro il regime di Mubarak e prima ragione di preoccupazione per la giunta militare e la presidenza al-Sisi.

La stessa cosa è successa con la legalizzazione della Federazione egiziana dei sindacati indipendenti (EFITU). Da una parte, avrebbe potuto affrontare le richieste di più diffusi diritti per i lavoratori con un approccio più indipendente rispetto alle politiche governative. Dall'altra, EFITU è stata usata sia per controllare le mobilitazioni dei lavoratori da parte delle agenzie di sicurezza statali sia per manipolare e dividere gli operai e la loro leadership, cooptandoli in parte nei governi post-golpe.

Facendo questo, il regime militare egiziano ha incluso alcuni degli oppositori di sinistra, escludendo e smobilitando la classe operaia. Questa tecnica non ha ottenuto un successo completo. Se la Fratellanza musulmana e il suo apparato civile sono stati facilmente demotivati con condanne a morte, ergastoli e il congelato degli asset finanziari, scioperi e proteste dei lavoratori sono ancora in corso in Egitto.

I sindacati indipendenti stanno continuando a lavorare solo sotto la stretta sorveglianza e il controllo del governo. Questo di certo impedisce l'indipendenza di questi sindacati trasformando le loro attività e permettendo una differenza quasi

irrilevante rispetto ad altre organizzazioni governative.

Gli operai e i contadini di Mahalla al-Kubra intervistati hanno confermato la loro partecipazione alle proteste del 2011. Tuttavia, con la vittoria elettorale dei Fratelli musulmani e il golpe militare del 2013, è risultato evidente come il movimento operaio non abbia ottenuto benefici dalle rivolte. In un primo momento, queste richieste sono state trasferite in un'opposizione motivata alle politiche neo-conservatrici dei Fratelli musulmani. In seguito, EFITU, soprattutto a livello nazionale, è stata duramente indebolita dal colpo di stato del 2013 ed è ora sotto lo stretto controllo del regime, a dispetto di una rinnovata mobilitazione del dicembre 2015.

3.4 **Il colpo di stato militare del 2013 in Egitto e i suoi effetti sui movimenti sociali**

L'estate del 2023 ha segnato i dieci anni dal colpo di stato militare del 3 luglio 2013 in Egitto, che ha portato alla destituzione del primo presidente eletto Mohammed Morsi (2012-2013). Da quel momento i sostenitori della Fratellanza musulmana hanno organizzato due sit-in a piazza Rabaa al-Adaweya e al-Nahda per difendere la legittimità del leader del partito Libertà e giustizia. Lo sgombero di Rabaa, organizzato dalle forze di sicurezza egiziane tra il 14 e il 17 agosto del 2013, costò la vita a un numero mai definito di islamisti, tra i seicento e i duemila, in base ai dati forniti da diversi *think tank* internazionali. Restano nella memoria in particolare i trentasette sostenitori di Morsi che morirono per asfissia, dovuta al lancio di lacrimogeni, in una camionetta nella polizia.

Come abbiamo visto, il golpe del 2013 fu preceduto dalla campagna di raccolta firme contro l'anno al potere dell'ex presidente Morsi, morto in prigione nel 2019, in assenza di cure mediche adeguate. Il movimento Tamarod, infiltrato dalle forze di sicurezza egiziane, partecipò alla grande manifestazione antigovernativa del 30 giugno del 2013, che ha aperto la strada alla discesa in campo dei militari e dell'attuale presidente Abdel Fattah al-Sisi. L'ex presidente, i cui poteri erano stati limitati da una forte supervisione dell'esercito, scontava la sovrapposizione tra islamisti moderati e salafiti, che ha duramente colpito l'immagine conservatrice della Fratellanza musulmana. A ciò si aggiunsero una scarsa propensione a politiche sociali che rispondessero alle richieste della base elettorale del movimento, una proposta di riforma della giustizia dopo anni in cui gli islamisti erano stati indeboliti in seguito ad arresti e lunghe detenzioni, una politica estera meno sovrapponibile con gli interessi israeliani rispetto al passato.

Con l'appoggio del partito salafita al-Nour, il successo del golpe fu garantito dall'accordo tra polizia ed esercito, chiesa copta, il sistema giudiziario, i liberali di Mohamed el-Baradei, che ha poi dichiarato di essersi pentito di aver ricoperto la carica di vicepresidente del governo ad interim dell'ex presidente Adly Mansour

(2013-2014), nella roadmap che nel 2014 ha portato alla prima vittoria elettorale, con scarsa partecipazione al voto, di al-Sisi.

In pochi giorni, tutti i sogni rivoluzionari di piazza Tahrir, quel movimento giovanile e per i diritti civili e sociali, partito dalla Tunisia e arrivato a lambire il Cairo e altri paesi del Nord Africa e del Medio Oriente, svanirono nel nulla. Così come le richieste dei lavoratori, che avevano ottenuto la formazione di EFITU all'indomani delle proteste del 2011, le cui attività sono state gradualmente messe sotto il controllo dei militari e i cui leader fondatori, come Kamal Abu Eita, ministro della Manodopera e dell'immigrazione tra il 2013 e il 2014, sono stati cooptati nel governo ad interim guidato da Hazem Beblawi per mettere a tacere la classe operaia.

Il colpo di stato in Egitto ha aperto una stagione nera per la violazione dei diritti umani nel paese. Da quel momento sono stati decine di migliaia i prigionieri politici, tra islamisti e attivisti liberali, e di sinistra, ad aver affollato le carceri egiziane. I detenuti egiziani hanno subito processi farsa, l'estensione infinita dei termini della custodia cautelare, rotazioni tra casi con diverse imputazioni per prolungarne la detenzione, per non parlare delle violenze in custodia, delle morti senza ottenere adeguate cure mediche, dei suicidi in prigione, delle minacce ai familiari dei detenuti, in Egitto e all'estero. Migliaia sono stati i casi di sparizioni forzate o di attivisti scomparsi nel nulla e poi riemersi dopo settimane di fronte ai giudici in precarie condizioni di salute.

Tra gli abusi in prigione e gli arresti arbitrari ricordiamo la morte del fotografo Shady Habash, che non avrebbe ricevuto cure mediche adeguate, la tortura e morte del dottorando italiano Giulio Regeni, così come il suicidio dopo il rilascio di Sarah Hegazy, attivista LGBTQIA+, arrestata per aver sventolato una bandiera arcobaleno al concerto della band libanese Mashrou' Leila, le continue detenzioni e i rilasci dell'avvocata per i diritti dei lavoratori Mahienour el-Masri e del ricercatore Ismail Alexandrani, nonché lo sciopero della fame in prigione di uno dei leader del movimento di piazza Tahrir, Alaa Abdel Fattah, le gravi condizioni di salute in cui versa uno dei leader islamisti ancora in prigione, Moenim Abul Fotuh, e la detenzione arbitraria dello studente dell'Università di Bologna, Patrick Zaki, rilasciato nel 2021.

La tecnica di prevenire il dissenso con la legge anti-proteste, approvata nel 2013, e il pretesto delle misure anti-terrorismo, usate per limitare qualsiasi forma di opposizione avviata dopo il golpe, continua ancora oggi senza alcun segno di rilassamento.

Secondo attivisti e operatori dei principali *think tank* internazionali che si occupano di violazioni dei diritti umani in Egitto, da Amnesty International all'Egyptian Initiative for Personal Rights, ai rilasci di importanti attivisti in carcere hanno fatto seguito nuove ondate di arresti sommari per scoraggiare ogni forma di dissenso. E così i tentativi di tornare in piazza dopo la cessione, decisa da al-Sisi nel 2016, delle isole di Tiran e Sanafir all'Arabia Saudita o le proteste anti-governative del 2019, innescate da video diffusi online dalla diaspora egiziana in Europa, hanno

avuto poco spazio per poter costituire una sfida al sistema di controllo del regime militare, messo in piedi dal despota egiziano.

Capitolo a parte meritano le migliaia di condanne a morte, decise soprattutto nei confronti degli esponenti della Fratellanza musulmana, centinaia delle quali sono state eseguite contravvenendo a una prassi ormai consolidata contraria al ricorso della pena capitale. Tutte le attività degli islamisti – dal movimento che ha sempre ricoperto un'azione di sostituzione dello stato con le sue scuole, i suoi ospedali e le sue opere caritatevoli, fino al partito Libertà e giustizia – sono state bandite e messe sotto controllo dopo l'attentato del dicembre 2014 alla stazione di polizia di Mansoura e la bomba che nel giugno 2015 costò la vita al procuratore del Cairo Hisham Barakat. Una simile spirale di tensione ha finito per alimentare, anziché ridurre, gli episodi di terrorismo, a partire dalla regione del Sinai, dove ha proliferato Beit al-Maqdisi, gruppo jihadista egiziano, affiliato allo Stato islamico.

È chiaro che il golpe del 2013 non solo ha segnato la fine delle aspirazioni dei movimenti di piazza del 2010-2011 avviando la repressione del regime militare di al-Sisi – che ha poi esteso i suoi mandati almeno fino al 2030, dopo il referendum costituzionale del 2019 in nome della stabilità – ma ha innescato un clima di controllo e paura in Egitto ben più pervasivo, anche se confrontato con il regime autoritario trentennale di Hosni Mubarak e le sue leggi di emergenza.

Non solo, il colpo di stato del 2013 ha rappresentato una sorta di modello a cui si sono ispirati molti dei paesi vicini, attraversati dalle successive ondate di protesta del 2019. In altre parole, ha dimostrato che la risposta alle mobilitazioni non sta nel cambiamento radicale, nella democrazia, e nell'accoglimento delle richieste sociali che vengono dalla piazza, ma nell'estensione dei poteri dello "stato profondo" e dei militari. Questo è stato confermato dagli esiti delle proteste in Sudan del 2019, dal ritorno sulla scena diplomatica internazionale della Lega araba del presidente siriano Bashar al-Assad nel 2023, ma ancora di più dal fallimento dell'unica transizione democratica, quella tunisina, che sembrava avviata nella regione, con il ritorno invece dell'autoritarismo sul pluralismo politico e i poteri del parlamento, voluto dal presidente Kais Saied dopo il 2021.

Tutto questo è stato possibile soprattutto per volontà delle potenze geopolitiche regionali e internazionali. Al-Sisi e il suo disegno golpista hanno immediatamente incontrato il sostegno inequivocabile della Russia di Vladimir Putin, così come la sponda incondizionata della Francia e dell'Italia di François Holland e Matteo Renzi. I due paesi con le loro forniture di armi e le visite al Summit di Sharm el-Sheikh (2015) e all'inaugurazione dell'estensione del Canale di Suez (2015) hanno contribuito direttamente alla repressione del dissenso e al consolidamento del potere, a quel tempo ancora incerto, di al-Sisi.

D'altra parte, gli islamisti sono stati abbandonati a loro stessi dagli Stati Uniti che non hanno fatto nulla per difendere il primo presidente eletto della storia egiziana. Anzi, hanno contribuito a costruire l'immagine di una Fratellanza musulmana,

appoggiata da Washington, per poi tornare alla corte di al-Sisi, definito dall'ex presidente Donald Trump come il suo "dittatore preferito", con aiuti militari annuali pari a 1,3 miliardi di dollari mai messi in discussione davvero.

I militari hanno sempre voluto ritagliarsi un'immagine di modernizzatori (chiaramente offuscata nel 2021 dal blocco di Suez, che era stato appena ingrandito nel 2015) che rischia di essere cancellata dagli effetti di lungo periodo che il golpe del 2013 ha avuto sull'Egitto e sui paesi nordafricani e mediorientali. In altre parole, non basteranno a giustificare la costante repressione e le violazioni dei diritti umani i profitti derivati dalle recenti scoperte senza precedenti di giacimenti di gas nel Mediterraneo orientale, i dodici miliardi di euro (con altri dodici in fase di negoziazione) in tranche di prestiti accordati dal Fondo monetario internazionale, un'economia che ha retto all'onda d'urto della pandemia di Covid-19. Dal 2023 in poi, in particolare dopo la scoppio della guerra in Ucraina e per le conseguenze che ha avuto sulle forniture di grano in Egitto, la crisi sta facendo sentire i suoi effetti sulle classi più disagiate, mentre il regime è impegnato in progetti faraonici per la costruzione della capitale satellite del Cairo, che sta comportando anche la distruzione di parte del patrimonio storico della Città dei Morti.

Nonostante questo, una società civile vibrante, vicina ai diritti di lavoratori e operai, un'alta partecipazione femminile alle proteste, un numero sempre crescente di organizzazioni non governative, attive fuori e dentro al paese, fanno sicuramente sperare in un futuro in cui le mobilitazioni di piazza possano acquisire maggiore spazio politico e ottenere un cambiamento radicale nei rapporti tra stato e società.

3.5 **La deriva autoritaria in Tunisia dopo il 2021**

Dopo le proteste che tra il 2010 e il 2011 hanno dato il via alle Primavere arabe, la Tunisia è stata per anni l'unico esempio virtuoso per tentare di affermare che non tutto fosse andato storto. In altre parole, il risultato delle proteste di piazza non aveva portato solo regimi militari, come in Egitto, e stati falliti, come in Siria e in Libia, ma anche un percorso di "transizione democratica" di grande interesse, con una Costituzione approvata attraverso un processo condiviso nel 2014, l'inclusione dei partiti islamisti nella vita politica e parlamentare, uno spazio significativo per i movimenti che difendono i diritti delle donne e della comunità LGBTQIA+.

Questo almeno è stato vero, nonostante non abbia determinato una soluzione della crisi economica del paese e affrontato la piaga delle disuguaglianze sociali e dei diritti dei lavoratori, fino all'elezione del presidente Kaes Saied nel 2019, accompagnata da grandi aspettative popolari. Pochi mesi dopo, la Tunisia ha iniziato a prendere una direzione ben diversa rispetto alle attese. Dal luglio 2021 il presidente ha cercato in ogni modo di estendere i suoi poteri e di fare a pezzi la Costituzione del 2014, ha agito contro il bilanciamento tra i poteri dello stato, a favore di un controllo diretto

sul sistema giudiziario, e promuovendo un discorso politico xenofobo e populista.

Ma l'escalation ha toccato il punto di non ritorno dopo le elezioni parlamentari del dicembre 2022 e del gennaio 2023 quando, per la scarsa partecipazione elettorale che ha dimostrato la mancanza di legittimità delle iniziative governative contrarie al processo costituzionale del 2014, sono iniziati gli arresti di tutte le voci critiche verso le decisioni del presidente.

Non sono mancate le critiche di attivisti della società civile e le manifestazioni di piazza contro le decisioni di Saied e contro le sue parole xenofobe verso i migranti subsahariani. "Credo che il nuovo parlamento sia meno rappresentativo di quello precedente. È frutto di una legge elettorale non democratica che non rappresenta il popolo tunisino. Saied ha voluto mettere le mani sulle istituzioni politiche," ha spiegato in un'intervista l'attivista di opposizione, Henda Chennaoui.[7] "Una legge elettorale discriminatoria ha lasciato spazio solo a politici corrotti e del vecchio regime, con uno spazio veramente irrilevante per le donne, mentre ci sono tanti anziani. Questo parlamento sarà come un'istituzione politica vuota che risponderà solo alle decisioni e alle volontà di Saied," ha aggiunto.

Eppure a mettere la parola fine a qualsiasi spazio rilevante rimanente per le opposizioni ci ha pensato la decisione di arrestare, il 17 aprile 2023, il leader del partito islamista moderato Ennahda ed ex presidente del parlamento tunisino Rached Ghannouchi, ottantatré anni, con le accuse di "cospirazione contro la sicurezza di stato" e "tentativo di cambiare il governo con la forza", accuse che in Tunisia possono costare il carcere a vita e la pena di morte.

L'ondata di arresti ha colpito anche altri politici di Ennahda, come Youssef Nouri e Ahmed Mechrgui, Mohamed Goumani, Belkacem Hassan e Mohammed Chnaiba. Come se non bastasse, il ministro dell'Interno, Kamel Feki, ha proibito per decreto tutte le riunioni del principale partito di opposizione e della coalizione del Fronte di salvezza nazionale, di cui Ennahda fa parte. L'arresto di Ghannouchi è stato motivato dalle sue parole, secondo le quali mettere fuori legge i partiti di opposizione avrebbe aperto la strada della "guerra civile". E così decine di poliziotti hanno fatto irruzione nella sua abitazione a Tunisi per rendergli conto delle sue dichiarazioni e arrestarlo.

Alla domanda rivolta dal sociologo francese Vincent Geisser a Ghannouchi, pochi giorni prima del suo arresto, sul timore di essere arrestato, il leader di Ennahda aveva risposto di non temere la prigione. "Ho già conosciuto la prigione. Non ho paura. La lotta per la democrazia in Tunisia non si arretrerà. È Kais Saied [presidente tunisino, *N.d.R.*] che dovrebbe aver paura per il suo avvenire," ha detto Ghannouchi in quell'occasione.

Nel mirino delle autorità tunisine non ci sono solo gli islamisti ma tutte le opposizioni, inclusi gli attivisti di sinistra. "Il tentativo di Saied è di fermare tutte le opposizioni politiche, un attacco ai sindacati, ai militanti politici con il pretesto del complotto contro lo stato. Vuole diffondere il terrore contro i giornalisti, stigmatizzarli come dei mercenari e degli agenti stranieri. Sta perpetrando un discorso

molto pericoloso che, riassunto in poche parole, implica che chi è contro di lui o chi non lo sostiene completamente deve essere messo in prigione," ha spiegato l'attivista Chennoaoui. "Presto saremo tutti perseguitati allo stesso modo usando un discorso complottista, opportunista, come se gli oppositori fossero tutti traditori: accuse molto gravi e pericolose," ha concluso.

Di certo non sono mancate dure condanne interne e della comunità internazionale dopo gli ultimi arresti. Per esempio, il *think tank* tunisino I Watch ha definito l'arresto di Ghannouchi come "nient'altro che un tentativo di coprire da parte di Saied il fallimento del governo nell'affrontare la peggiore crisi economica e sociale che abbia mai attraversato il paese".

In questa sezione sono state analizzate con la lente delle teorie dei movimenti sociali le proteste che hanno attraversato il Nord Africa e il Medio Oriente dal 2010 in poi. Ci siamo concentrati in particolare sui casi di Egitto e Tunisia per spiegare le micro-dinamiche politiche e organizzative delle così dette Primavere arabe analizzando il consolidamento del regime militare egiziano, la tentata transizione democratica tunisina e la guerra libica. Ci siamo concentrati sia sulle dinamiche urbane sia su quelle periferiche per spiegare le ragioni che hanno determinato l'impossibilità di formare consistenti coalizioni tra diversi gruppi politici, per esempio tra socialisti e islamisti in Egitto e Tunisia. Abbiamo analizzato queste proteste con la lente del risveglio dei movimenti di sinistra, a partire dai sindacati indipendenti egiziani, e per la lotta dei diritti delle donne, come nel caso tunisino, piuttosto che come "risveglio islamico" dopo l'ascesa dei partiti dell'Islam politico, come nei casi della Fratellanza musulmana egiziana e di Ennahda in Tunisia.

Le proteste che hanno avuto luogo nello spazio pubblico in questi paesi sono state parte di una lunga e già normalizzata lotta contro la repressione decennale dei regimi autoritari al potere in questi paesi. In particolare, forme alternative di contestazione sono emerse come una quantità di movimenti sociali che hanno saputo mobilitare attivisti e cittadini comuni.

Gli attivisti di sinistra in Nord Africa e Medio Oriente hanno forgiato e rinvigorito movimenti sociali, sindacati e partiti politici come conseguenza delle rivolte del 2011. Due esempi significativi in questo senso sono i sindacati indipendenti (EFITU) in Egitto e UGTT in Tunisia, così come il Partito dell'unione democratica (PYD), che abbiamo visto, in Siria. Nei diversi casi di studio, la nascita o il raforzamento di questi gruppi sono stati i risultati più significativi delle recenti mobilitazioni dal basso, rispetto alla rilevanza data ai gruppi islamisti moderati e radicali quando le proteste sono iniziate.

Questo è accaduto perché le proteste del 2011 hanno avuto luogo in un contesto in cui gli emarginati e le classi lavoratrici sono state particolarmente significative e sono state a lungo escluse dai partiti politici ufficiali. In altre parole, nel 2011, queste classi hanno iniziato a essere più strutturate e organizzate in Egitto e Tunisia. Tuttavia, nonostante la loro popolarità, sono state spesso ben integrate negli iniziali movimenti

urbani (Egitto) e nella politica parlamentare tradizionale (Tunisia). I movimenti operai egiziani si sono mostrati troppo frammentati, senza leader, e senza un'ideologia coerente. Però, rispetto al periodo pre-rivoluzionario, EFITU ha saputo affrontare le richieste di maggiori diritti per i lavoratori in modo più indipendente rispetto alle politiche governative. Anche se i sindacati all'interno di EFITU non sono mai stati legalizzati univocamente da parte delle autorità egiziane e sono stati spesso usati dalle agenzie di sicurezza nazionale per controllare i lavoratori mobilizzati.

In Tunisia, i movimenti operai hanno ottenuto molto. Questo è avvenuto soprattutto per l'atteggiamento di UGTT, il cui ruolo è stato uno dei fattori principali che ha permesso la formazione di una coalizione più inclusiva rispetto ad altri paesi. E così, UGTT ha saputo rappresentare il "cuore del coordinamento tra i diversi attori delle proteste". Rispetto ai sindacati governativi in Egitto, in Tunisia UGTT ha ottenuto maggiore autonomia dallo stato. Questo è risultato essenziale per le prime mobilitazioni, soprattutto in contesti periferici, e per la formazione di una coalizione inclusiva che avesse come obiettivo la transizione democratica. Tuttavia, anche se UGTT è stata integrata più efficacemente nella transizione tunisina, questo processo non ha ancora determinato una più efficace rappresentazione dei diritti dei lavoratori.

In termini più generali, le rivolte del 2011 in Nord Africa e in Medio Oriente hanno dimostrato una certa incompatibilità tra islamismo politico e sinistra. Nella fase successiva alle mobilitazioni di piazza, l'incapacità di costruire alleanze di lungo periodo che uniscano gli interessi e le richieste comuni ai gruppi ha creato le condizioni per un'ondata controrivoluzionaria. In Egitto, gli attori del vecchio regime hanno capitalizzato in un'arena politica divisa per minare le alleanze tra forze secolari e islamiste, riconquistando le istituzioni statali. In Tunisia, tuttavia, la coalizione rivoluzionaria, radicata già nella fase prerivoluzionaria, è durata di più, e ha incluso sia gli attori secolari che islamisti. Questo ha permesso di promuovere una coalizione che ha portato all'approvazione della costituzione tunisina del 2014. In questo caso, la transizione democratica ha avuto luogo anche grazie alla capacità delle organizzazioni della società civile di impegnarsi con una varietà di attori, inclusi i partiti politici. Tutto ciò sottolinea il ruolo positivo delle proteste popolari nel sostenere processi di democratizzazione. E così tredici anni dopo le mobilitazioni delle Primavere arabe, lo spazio per il cambiamento sociale e politico si è ristretto a causa di regimi militari più forti e delle guerre in corso, come confermano i casi libico e siriano. I regimi autoritari hanno rinvigorito discorsi populisti e xenofobi, riproducendo lo stesso tipo di paura e sfiducia delle retoriche anti-terrorismo che hanno attraversato la regione. In questo contesto, Abdel Fattah al-Sisi ha consolidato il suo potere mentre lo spazio per il dissenso politico è andato restringendosi nella Tunisia di Kaes Saied.

UNA PRIMAVERA DI GRAFFITI

Via Mohammed Mahmud è una delle strade del centro del Cairo in cui si sono verificati gli scontri più duri tra manifestanti e polizia, in particolare nel novembre 2011 quando gli attivisti protestavano contro la giunta militare, guidata da Hussein Tantawi, e mentre i Fratelli musulmani decidevano di abbandonare le proteste di piazza per intraprendere un difficile percorso elettorale, affrettato e pieno di incognite. Tra i graffiti più belli, cancellati nel tempo, e realizzati dal graffitaro egiziano Ammar Abo Bakr, spicca *Il giovane con gli occhi di pesce* che rappresenta uno dei ragazzi che è stato accecato dai cecchini negli scontri in piazza Tahrir del novembre 2011. Più avanti lungo la strada che costeggia la sede storica dell'Università americana del Cairo (AUC) era ritratto invece il disegnatore Hisham Rizk, diciannove anni, scomparso e poi ritrovato morto nella primavera del 2013 nell'obitorio di Sayeda Zeinab. I graffiti sono diventati uno dei simboli delle rivolte del 2011, disegni e murales hanno tappezzato il centro del Cairo, i ponti e i viadotti della città. Gli artisti hanno saputo usare il linguaggio della gente comune per riappropriarsi dello spazio pubblico, senza però dimenticare l'utilità di conquistare anche le parole (come conferma uno degli slogan più diffuso nelle proteste: *'aysh, hurriyya, 'adāla ijtimāiyya* in italiano "pane, libertà, giustizia sociale!"), normalmente appannaggio del regime che usa la lingua alta, l'arabo classico delle occasioni pubbliche. Così migliaia di attivisti hanno sfidato l'egemonia culturale delle autorità egiziane e si sono riappropriati delle strade, dei palazzi, dei muri costruendo un nuovo linguaggio di contestazione che ha accomunato le principali mobilitazioni che hanno attraversato la regione dal 2011, dalla Tunisia alla Siria. I graffiti sono stati cancellati in parte nell'autunno del 2012, dopo l'elezione dell'ex presidente islamista Mohammed Morsi, per poi ricomparire dopo il colpo di stato militare del 2013 in alcuni punti del centro urbano del Cairo e diventare dei veri esemplari d'arte contemporanea. Secondo i più importanti intellettuali e disegnatori egiziani, come Magdy el-Shafee, i graffiti sono stati il principale esito artistico e culturale delle rivolte del 2011.

NOTE

[1] Interviste realizzate dall'autore a Beirut, Il Cairo, Alessandria, Minia, Suez, Port Said, Londra tra il 2011 e il 2023 con attivisti, operai, esperti e cittadini ordinari che hanno preso parte alle mobilitazioni di piazza. Come richiesto dagli intervistati, per motivi di sicurezza, alcune interviste sono state anonimizzate.

[2] Il primo è un partito socialista fondato nel 1977 da due militari tra gli Ufficiali liberi che monopolizzarono la rivoluzione del 1952, guidata da Gamal Abdel Nasser. Il secondo, partito della Dignità, è un partito della sinistra nasserista fondato nel 1996.

[3] Partito della sinistra radicale egiziana, impegnato nel sostegno ai movimenti operai e ai lavoratori sindacalizzati.

[4] Partiti e coalizioni come i Socialisti rivoluzionari, componenti del Blocco egiziano e della coalizione la Rivoluzione continua (Thawra Mustamarra) che alle elezioni parlamentari del 2012 hanno ottenuto circa l'8% dei voti, e il partito liberale el-Dostur di Mohammed el-Baradei.

[5] Per esempio la centralità conferita a progetti di finanza islamica o la marginalità dell'enfasi sui diritti dei lavoratori nella Costituzione approvata tra il 2012 e il 2013.

[6] La città, a 350 chilometri a sudovest di Tunisi, ospita la Compagnia dei fosfati di Gafsa (CFG), fondata nel 1897. Prima del 2011 CFG era la quinta produttrice di fosfato al mondo ma la produzione si è dimezzata negli anni successivi alle rivolte. Nel 2019 gli operai che lavoravano nelle miniere erano trentamila.

[7] Attivista e blogger, ha raccontato le proteste intervistando centinaia di donne tunisine per il media indipendente al-Nawaat.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Abdelrahman, Maha, *Egypt's Long Revolution Protest Movements and Uprisings*, New York, Routledge, 2015.

Acconcia, Giuseppe, Perini, Lorenza, *The Arab Uprisings: Protests, Gender and War (2011-2021)*, New York, Routledge, 2022.

Acconcia, Giuseppe, Mercuri Michela, *Migrazioni nel Mediterraneo. Dinamiche, identità e movimenti*, Milano, FrancoAngeli, 2019.

Acconcia, Giuseppe, *Egitto. Democrazia militare*, Roma, Exorma, 2013.

Achcar, Gilbert, *The People Want. A Radical Exploration of the Arab Uprising*, London, Saqi Books, 2013.

Alexander, Anne, Bassiouny, Mostafa, *Bread and Freedom, Social Justice. Workers and the Revolution*, London, Zed Books, 2014.

Ali, Zahra, *Iraqi Women's Activism – 20 Years After the US Invasion*, Ardmore, Merip, 2023.

Alinia, Minoo, "Spaces of Diasporas, Kurdish Identities, Experiences of Otherness and Politics of Belonging", in *Göteborg Studies in Sociology*, 22, 2004.

Allsopp, Harriet, *The Kurds of Syria: Political Parties and Identity in the Middle East*, London, I.B. Tauris, 2015.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991.

Assi, Abbas, *Sectarian Political Settlements in Lebanon*, Washington DC, Carnegie Endowment for International Peace, 2022.

Bayat, Asef, *Revolution without Revolutionary: Making Sense of the Arab Springs*, Stanford, Stanford University Press, 2017.

Bayat, Asef, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.

Beinin, Joel, Vairel, Frédéric, *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

Beinin, Joel, Lockman, Zachary, *1919: Labour Upsurge and National Revolution*, in Hourani, Albert, Khoury, Philip, Wilson, Mary C., a cura di, *The Modern Middle East*, London, I.B. Tauris, 2004.

Boubekeur, Amel, "Islamists, Secularists and Old Regime Élites in Tunisia: Bargained Competition", in *Mediterranean Politics*, 21, 1, 2015, pp. 107-127.

Cherstich, Igor, "When Tribesmen Do Not Act Tribal: Libyan Tribalism as Ideology (Not as Schizophrenia)", in *Middle East Critique*, 23, 4, 2014, pp. 405-421.

Chowdhury, Amitava, Akenson, Donald Harman, *Between Dispersion and Belonging: Global Approaches to Diaspora in Practice*, Montreal, McGill – Queen's University Press, 2016.

Cohen, Robin, "Global Diasporas. An Introduction", in *International Migration Review*, 32, 3, 2008.

Debuysere, Loes, “Between Feminism and Unionism: The Struggle for Socio-economic Dignity of Working-class Women in pre- and post-uprising Tunisia”, in *Review of African Political Economy*, 45, 155, 2018, pp. 25-43.

Della Porta, Donatella, Diani, Mario, *Social Movements: An Introduction*, Roma, Carocci, 2006.

Dunn, John, *Modern Revolutions: an Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Farag, Lois M., *The Coptic Christian Heritage: History, Faith and Culture*, New York, Routledge, 2014.

Fuccaro, Nelida, “Minorities and Ethnic Mobilisation: The Kurds in Northern Iraq and Syria”, in Meouchy, Nadine, Sluggett, Peter, a cura di, *The British and French Mandates in Comparative Perspectives*, Leiden, Brill, 2004.

Fuccaro, Nelida, *The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq*, London, I.B. Tauris, 1999.

Gelvin, James L., “The Social Origin of Popular Nationalism in Syria: Evidence of a New Framework”, in *International Journal of Middle East Studies*, 26, 4, 1994, pp. 645-661.

Gershoni, Israel, Jankowski James P., *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Iskander, Elizabeth, *Sectarian Conflict in Egypt Coptic Media, Identity and Representation*, New York, Routledge, 2012.

Jabar, Faleh A., *Shaykhs and Ideologues. Detribalization and Retribalization in Iraq, 1968-1998*, Ardmore, Merip, 2000.

Kandil, Hazem, *Soldiers, Spies, and Statesmen, Egypt’s road to Revolt*, London, Verso, 2012.

Ketchley, Neil, *Egypt in a Time of Revolution: Contentious Politics and the Arab Spring*, New York, Cambridge University Press, 2017.

Koopmans, Ruud, “Protest in Time and Space: The Evolution of Waves of Contention”, in Snow, David A., Soule, Sarah A., Kriesi, Hanspeter, a cura di, *The Blackwell Companion to Social Movements*, Oxford, Blackwell, 2004.

Lacher, Wolfram, “Families, Tribes and Cities in The Libyan Revolution”, in *Middle East Policy*, 18, 4, 2011.

McAdam, Doug, McCarthy, John D., Zald, Mayer, N., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

McCarthy, John D., Zald, Mayer, N., “Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory”, in *American Journal of Sociology*, 82, 6, 1977, pp. 1212-1241.

Moss, Dana M., “Transnational Repression, Diaspora Mobilization, and the Case of the Arab Spring”, in *Social Problems*, 63, 4, 2016, pp. 480-498.

Owen, Roger, *A History of Middle Eastern Economies in the Twentieth Century*, London, I.B. Tauris, 1998.

Skocpol, Theda, *Social Revolutions in the Modern World*, New York, Cambridge University Press, 1994.

Tilly, Charles, Tarrow, Sidney, *Contentious Politics*, New York, Oxford University Press, 2015.

IV PARTE

LO SPECCHIO DELLA LETTERATURA: VOCI DAI MONDI ARABI

Giulia Aiello

La vastità geografica della regione tanto quanto la portata della sua produzione letteraria rendono una sfida assai complessa parlare di letteratura araba. Come ben mostrato dagli autori dei precedenti capitoli, nel corso del novecento i paesi arabi hanno affrontato numerosi mutamenti politici, sociali e culturali, che si sono inevitabilmente riflessi nella letteratura, o per meglio dire, nelle letterature degli oltre venti paesi della regione. In questo senso, le indipendenze hanno rappresentato uno spartiacque fondamentale per le neonate nazioni, che hanno sviluppato una produzione letteraria specifica, specchio della loro storia politica e sociale. Nonostante le numerose differenze che contraddistinguono le pubblicazioni nei diversi paesi, si possono individuare alcuni filoni tematici comuni, che permettono di cogliere i punti di contatto di una produzione sterminata, variegata e multilingue, declinata ormai non solo in arabo ma anche in inglese e francese. Questo capitolo, senza pretese di esaustività, vuole quindi aprire una porta sulla letteratura araba contemporanea. Due sono le chiavi di lettura e i macro temi che vengono proposti ai lettori: la memoria, spesso legata a un passato traumatico di conflitti e migrazioni forzate, e la rivoluzione, intesa come affermazione di lotte e rivendicazioni dal basso così come motore di grandi trasformazioni e cambiamenti. Questi, oltre a essere temi assai trasversali alla produzione letteraria della regione, permettono di riflettere sull'impatto che le vicende geopolitiche e i mutamenti sociali e culturali affrontati nei capitoli precedenti hanno avuto sulle letterature e sui modi in cui gli autori guardano al passato, al presente e al futuro dei loro paesi e dei loro popoli.

L'immagine alla pagina 254 è tratta dalla graphic novel *Beyrouth Bye Bye*, seconda parte della *Trilogia di Beirut* (2017), scritta e disegnata dalla fumettista libanese Barrack Rima. Nell'immagine, fazioni nemiche di coccodrilli e tartarughe ninja controllano una Beirut da incubo e impediscono ogni forma di libertà, bruciando libri in segno di censura e di cancellazione della memoria.

1. MEMORIA TRA PASSATO E PRESENTE

Per guardare a eventi traumatici legati al passato e al presente della storia del loro paese, molti autori arabi utilizzano la lente della memoria. È questo il caso delle letterature libanese e palestinese, in cui il tema della memoria è trasversale a generi letterari diversi e ripercorre avvenimenti storici che in Libano e in Palestina sono accompagnati da una narrativa dominante volta alla cancellazione degli stessi. In Libano, la memoria è strettamente legata alla guerra civile che ha sconvolto il paese tra il 1975 e il 1990. In questo quadro, il romanzo come genere narrativo ha svolto una funzione cruciale per la costruzione di una memoria collettiva, mancata completamente nella sfera pubblica. Questa tematica è inoltre centrale nel fumetto, forma d'arte emergente di cui il "paese dei Cedri" è pioniere. Attraverso le loro storie e i loro disegni, gli artisti libanesi raccontano non solo la guerra civile, ma anche quella più recente con Israele (2006), che ha risvegliato l'incubo di un nuovo violento conflitto. Per quanto riguarda la Palestina, il tema della memoria è connesso con il processo di perdita della patria iniziato nel 1948 con la fondazione dello stato di Israele. Gli autori palestinesi, indistintamente esuli, residenti in Israele o in Cisgiordania e Gaza, territori occupati a partire dal 1967, sono accomunati dal trauma dello sradicamento. Allo stesso tempo, costante è il loro sforzo di preservare e tramandare il ricordo di quel che era la Palestina e di quel che è stata dopo il '48, opponendosi alla narrativa sionista volta alla cancellazione dell'identità del loro popolo. La produzione letteraria palestinese mette dunque al centro la memoria che viene indagata attraverso lo sguardo di chi non ha più un luogo in cui tornare: dal '48 ad anni più recenti, infatti, gli autori raccontano l'alienazione generata dall'essere esuli, all'estero come nella propria terra, denunciano l'occupazione e i soprusi che i palestinesi subiscono da più di settantacinque anni, e mostrano la resistenza quotidiana di un popolo dilaniato e sempre più dimenticato.

1.1 **Trauma e conflitti**

Memoria e guerra si mescolano in maniera inestricabile nella letteratura proveniente dal Libano, paese infiammato da una sanguinosa guerra civile iniziata nel ’75 e durata quindici anni. Le cause del conflitto sono molteplici e riguardano sia i precari equilibri interni al paese, dovuti all’assetto settario del Libano, sia alle tensioni esterne, in particolare con Israele e la Siria. Attorno a questo evento drammatico esplode tutta una letteratura che si pone l’obiettivo di descrivere la violenza che ha sconvolto il paese e ricercarne le ragioni, mettendo in discussione la storia ufficiale attraverso una rilettura costante degli eventi. A partire dal ’75, il romanzo, prima marginale rispetto alla poesia,[1] inizia a svolgere una funzione centrale per la costruzione di una memoria storica, che nel caso libanese è mancata completamente nella sfera pubblica. In questo quadro politico volto alla cancellazione e all’oblio, la letteratura e l’arte si fanno documento d’archivio, strumento di denuncia e testimonianza in grado di unire uomini e donne accumunati dalla realtà traumatica della guerra e, al contempo, dalla volontà di creare un linguaggio in grado di descriverla.

1.1.1 Raccontare per ricordare: il romanzo libanese

Nel panorama culturale libanese, fra le personalità di spicco che hanno scritto della guerra civile emerge il nome di Elias Khoury. Nato a Beirut nel 1948, l’autore rende il conflitto sfondo e al tempo stesso fulcro centrale di uno dei suoi romanzi più noti. *Al-wujūh al-bayḍā’* (*Facce bianche*), pubblicato nel 1981, racconta delle indagini compiute attorno a un omicidio avvenuto il 13 aprile 1980. La data scelta è fortemente simbolica perché si tratta del quinto anniversario dall’inizio della guerra, quando Khoury poco più che trentenne militava nei gruppi di sinistra vicini all’OLP (Organizzazione per la liberazione della Palestina). Nella capitale libanese viene rinvenuto tra le immondizie il cadavere di un uomo che presenta segni di tortura. Il narratore e protagonista, un laureato in scienze politiche che si improvvisa giornalista, decide di indagare sulla morte della vittima, un cittadino comune di nome Khalil Ahmad Jabir. Il romanzo è diviso in sei capitoli principali, ciascuno dei quali dà voce a diversi personaggi: la moglie, la figlia, un vicino di casa, la portinaia, un miliziano e un netturbino, che conoscevano la vittima e che il protagonista interroga alla ricerca della verità sull’assassinio. Dai racconti delle persone interrogate emergono una moltitudine di storie che iniziano o si concludono con morti violente, riportando inevitabilmente l’attenzione alla sanguinosa guerra in atto nel paese, presentata tanto nella sua brutalità quanto nella sua insensatezza. Le indagini del protagonista non porteranno alla fine che a una “conclusione provvisoria”, come viene intitolato il capitolo finale dell’opera, e nessuno sarà giudicato ufficialmente colpevole. L’omicidio di Khalil diventa così puramente metaforico, assurgendo a simbolo dell’assassinio del Libano, per il quale non può esistere un colpevole, in quanto tutti

sono al tempo stesso vittime e carnefici. Nelle ultime pagine, Elias Khoury, definendosi autore disorientato dalla mancanza di un finale soddisfacente che metta un punto alla vicenda, riflette sull'insensatezza dell'omicidio e, metaforicamente, del conflitto nel suo paese, così come anche sul suo ruolo di testimone:

> Eppure, se persino io, che sono testimone oculare di questi avvenimenti e li ho vissuti in prima persona, se persino io quasi non ci credo, come può farlo chi non li ha vissuti, chi non è stato assieme a noi in questa bella città che si chiama Beirut?[2]

Il tema della memoria e della necessità di una narrazione sulla guerra ritorna spesso tra le righe del romanzo, così come anche il tema dell'oblio. Tentare di riportare la storia a una "pagina bianca", infatti, è ciò che cerca di fare la vittima prima di essere uccisa, cancellando simbolicamente alcune scritte dai muri e dipingendoli con una calce bianca:

> […] devo cancellare tutto, tutto ritornerà bianco, tutto. […] Una grande gomma da cancellare, però non cancellerà quello che c'è scritto sui muri, cancellerà tutto, la metterò sul muro, così, e il muro scomparirà, no, non crollerà, niente fracasso, niente urla, né polvere, né mucchi di macerie, né pietre. […] E usciremo fuori, […], ognuno con una grande gomma in mano, e cancelleremo, cancelleremo i muri, le case e le facce.[3]

La memoria e la guerra, presentata come responsabile della frantumazione della società libanese e, di conseguenza, della scissione identitaria dell'individuo, sono tematiche centrali anche di un altro romanzo di Khoury. In *al-Marāyā al-maksūra: Sīnālkūl* (*Specchi rotti: Sinalcol*), pubblicato nel 2012, l'autore affronta questi argomenti attraverso la storia di Karim Shamms, uno stimato dermatologo che decide di tornare in Libano dopo un lungo periodo trascorso in Francia per sfuggire alla guerra civile. Il romanzo si apre nel 1990, durante gli ultimi mesi di guerra, nel giorno del quarantesimo compleanno del protagonista, che sta aspettando a Beirut il taxi per l'aeroporto per fare ritorno in Francia, dove non si sa se alla fine tornerà davvero. Karim è stato lontano da Beirut per dieci anni e al suo ritorno molte cose sono cambiate. La stessa città ha subito numerose metamorfosi, risultanti anche dal processo di ricostruzione che ha portato a un generale degrado urbano:

> Quando Karim era tornato nella casa di famiglia, a Gemmayzeh, aveva trovato tutto cambiato, perfino l'odore non era più lo stesso. L'odore del quartiere era scomparso, il vecchio miscuglio di profumo di gelsomino e aroma di caffè macinato aveva lasciato il posto a un puzzo nuovo, quasi di immondizia in putrefazione. "La puzza arriva dalla discarica […], stanno riempiendo il mare di spazzatura per aumentare l'estensione della città […]. Beirut si sta mangiando il mare con la monnezza per diventare più grande. Eccotela qui Beirut."[4]

Il protagonista fa rientro in Libano a seguito della proposta di suo fratello Nassim di impegnarsi insieme nella costruzione di un nuovo ospedale. Tornare nella sua città

natale vuol dire per Karim ripiombare in un passato tormentato e doloroso, dove la memoria e l'oblio sembrano diventare due facce della stessa medaglia:

> Karim era convinto che c'è una precondizione all'oblio: proteggere la memoria. Sì, bisogna salvaguardare la memoria, metterla in salvo da qualche parte, se vogliamo poter dimenticare. Insomma, dobbiamo permettere che la memoria nidifichi nel nostro inconscio, così da poter rinnovare il ricordo della guerra ogni volta che siamo certi sia finita. Karim […] era fuggito da Beirut per dimenticare, aveva appeso i ricordi alle pareti della sua anima sconquassata e se ne era andato.[5]

Tornare a Beirut significa rivivere i ricordi degli anni di guerra, quelli dei suoi amori, il senso di colpa e di impotenza per la perdita di alcuni compagni d'armi, i suoi trascorsi con Nasri, padre ossessivo, i non detti della sua famiglia e il rapporto con il fratello. Karim e Nassim, nati a pochi mesi di distanza l'uno dall'altro e simili nell'aspetto, hanno una relazione tanto osmotica quanto travagliata, aggravata dal fatto che durante il conflitto si sono trovati a combattere in due schieramenti opposti: il primo con le forze di sinistra che supportavano la resistenza palestinese, il secondo con le milizie falangiste. Fra i personaggi principali, si inserisce anche tale Sinalcol, alter ego di Karim, che appare spesso come un personaggio a sé stante e che il protagonista definisce come il suo specchio libanese. Attraverso una narrazione a ritroso a partire dagli anni cinquanta, *Specchi rotti*, ambientato tra Beirut e Tripoli, città nel nord del Libano, delinea le figure dei due fratelli protagonisti così diversi fra loro, richiamando al contempo vicende della loro storia famigliare e, più in generale, di una generazione che è andata incontro al suo fallimento e che suggerisce la complessità del contesto libanese. La struttura narrativa utilizzata da Khoury, inoltre, fa sì che ogni storia iniziata da Karim rimanga inconclusa e sospesa senza il racconto di Nassim e degli altri personaggi, a sottolineare la compresenza di identità e memorie sfaccettate così come la necessità di narrazioni polifoniche che vanno a comporre una storia collettiva.

I temi della frammentazione identitaria, della guerra e della memoria sono al centro anche della produzione di un altro importante autore, Jabbour Douaihy, nato nel 1949 a Zgharta nel nord del Libano. Uno dei suoi più celebri romanzi *Sharīd al-manāzil* (*Il vagabondo*), tradotto in italiano con il titolo *San Giorgio guardava altrove*, pubblicato nel 2010, racconta la storia di Nizam, un giovane nato in una famiglia musulmana sunnita di Tripoli che per via di problemi economici lo affida a una ricca famiglia cristiana maronita. Il protagonista, biondo di capelli tanto che tutti "si meravigliavano […] che fosse musulmano eppure così biondo",[6] viene allevato in un paesino di montagna da questa seconda famiglia, che lo tratta come un figlio passandogli il proprio cognome e impartendogli la propria educazione religiosa. All'età di vent'anni, Nizam si trasferisce a Beirut, dove frequenta la gioventù rivoluzionaria sessantottina e si avvicina a una cellula politica di sinistra. Ed è proprio

a Beirut che si trova al momento dell'inizio della guerra civile. Con lo scoppio del conflitto il protagonista è costretto per la prima volta a venire a patti con la sua duplice identità confessionale, musulmana e cristiana, di cui non si era mai veramente preoccupato fino ad allora. In un certo senso, Nizam si trova a dover scegliere la sua identità, vista la polarizzazione tra schieramenti cristiani e musulmani durante il conflitto. Esemplificativo di questa scissione identitaria è, ad esempio, uno dei tanti controlli dei documenti ai posti di blocco, quando i miliziani si rendono conto che sulla carta d'identità di Nizam non è esplicitata la religione, prassi anomala in Libano, dove l'appartenenza confessionale è una delle voci obbligatorie da compilare all'anagrafe:

> Lo sguardo [del miliziano] gli cadde sul nome del padre di Nizam. Lanciò un urlo improvviso, neanche avesse finalmente trovato quel che cercava: "Mahmud, scendi!"
> […] [Nizam] Crollò e si fermò. Non riuscì più a muovere le gambe. E quando Georges gli diede una spinta, tese un braccio verso di lui, lo cercò, lo tastò da dietro il buio dei suoi occhi. Gli disse di getto che era maronita, cristiano quanto lui. […] Era ben vero che era figlio di un musulmano ma sua nonna era una cristiana di Siria e lui si era fatto cristiano. […] Era ben vero che suo padre si chiamava Mahmud, ma non ci aveva vissuto insieme, non con quella famiglia, loro non avevano mai chiesto di lui e lui non aveva mai chiesto di loro. […] Si ricordò del suo documento, gli chiese di guardarlo per accertarsi che non c'era scritta nessuna religione.[7]

Il personaggio di Nizam, dunque, diventa nuovamente metafora di un Libano diviso dalla follia fratricida dei suoi abitanti. Come in *Specchi rotti*, anche in questo romanzo ricorre il tema del "doppio", incarnato dai due fratelli nell'opera di Khoury e dalla duplice identità religiosa del protagonista in quello di Douaihy. In entrambe le opere, il "doppio", sempre legato alla lotta interconfessionale, diventa oggetto di violenza da parte delle fazioni opposte, facendo emergere l'insensatezza dell'odio e il totale fallimento di un'umanità che di umano ha poco, come suggerisce la tragica fine di Nizam.

La guerra, e con lei la memoria, è il filo conduttore anche dei romanzi di Hoda Barakat, che la racconta con lo sguardo dell'esule. Nata nel 1952 a Bsharre, piccolo villaggio maronita nel nord del Libano, si trasferisce a Beirut per studiare letteratura francese. Nel 1989, durante le ultime violentissime fasi del conflitto civile, lascia il paese e si stabilisce a Parigi, dove vive tuttora. Nel corso della sua carriera, l'autrice ha lavorato anche come giornalista e traduttrice. Nella sua opera *Rasā'il al-gharība* (*Lettere da una straniera*), Barakat rivela l'intimo della coscienza dell'esule e il dolore profondo causato dall'abbandono del suo paese. Pubblicato nel 2004, questo libro si delinea come una sorta di reportage spirituale a partire da una raccolta di articoli pubblicati dall'autrice sul giornale arabo *al-Ḥayāt* tra il 2001 e il 2002. Dai suoi racconti emerge il paradossale comportamento del migrante, che custodisce gelosamente i ricordi del passato da un lato, ma che al tempo stesso cerca di

dimenticare. La memoria in questo quadro diventa un peso da portarsi dietro, per cui la soluzione sembra essere un'amnesia collettiva che però l'autrice non sente come propria.[8] Per Barakat, il peso del ricordo è vissuto attraverso alcuni luoghi e situazioni particolari come i concerti di Fayruz, celebre cantante libanese, e i piatti di *tabbouleh*, che la tengono ancorata a un passato a cui, forse, non vuole più appartenere. Nel romanzo emergono, inoltre, i difficili rapporti con gli altri connazionali espatriati, responsabili di aver mandato in malora il Libano, e, di pari passo, si fa strada la perdita della memoria collettiva e la negazione dell'esistenza di una comunità unita nel dolore dell'esilio:

> Noi che siamo rimasti fuori dal paese, non costituiamo una comunità. Non ci somigliamo, e non c'è niente che ci tenga uniti. […] Non costituiamo una comunità. Le nostre somiglianze ci infastidiscono, come tutto ciò che ce le ricorda […] Non siamo una comunità, né da vicino né da lontano. Quelli che al paese sono stati nostri amici e compagni sono gli stessi che adesso, quando ci si incontra, siamo più impazienti di lasciare.[9]

In queste pagine, viene raccontato quindi non solo l'esilio geografico di chi migra, ma anche il suo esilio spirituale e il suo senso di smarrimento insieme all'alienazione della non appartenenza a un luogo e a una comunità. L'incapacità dell'autrice di riconciliarsi con la storia si alterna però al contempo al legame intimo che la unisce alla madre e alla figlia e a una continua riscoperta del proprio complesso, ma saldo, radicamento nella cultura libanese. La guerra, dunque, non viene in questo caso narrata nella sua brutalità né è parte effettiva dell'azione del romanzo, ma, in quanto principale fattore di spinta alla migrazione, scorre fra le righe e fa da sfondo costante alle vicende, oltre a essere causa scatenante delle crisi interiori dell'esule.

Anche Hanan al-Shaykh, nata a Beirut nel 1945, affronta il tema della memoria della guerra civile, raccontata da una prospettiva femminista. Il suo romanzo *Ḥikāyat Zahra* (*La storia di Zahra*), pubblicato nel 1980 e tradotto in italiano col titolo *Mio signore, mio carnefice*, racconta le vicissitudini personali di una giovane ragazza libanese. L'opera è divisa in due parti: la prima è ambientata negli anni precedenti alla guerra ed è incentrata sul rapporto di Zahra con la famiglia che la maltratta, sulle violenze sessuali subite da parte di un amico del fratello e sui suoi due aborti. Per fuggire agli abusi, causa dei suoi problemi di salute mentale, la protagonista scappa in Nord Africa da uno zio esiliato politico, che cerca di stuprarla nel tentativo di possederla, poiché vede in lei l'incarnazione del suo amato Libano. Zahra decide quindi di sposare Majed, un libanese di classe sociale inferiore, per liberarsi dalle violenze dello zio, ma i due divorziano dopo poco tempo. È a questo punto della storia che la protagonista torna a Beirut, dove intanto è iniziata la guerra civile, e comincia la seconda parte del romanzo. In un primo momento, Zahra reagisce al conflitto isolandosi e prova quasi sollievo in quella situazione, illusa che la violenza non possa più toccarla ora che è costretta a rimanere in casa perché le strade sono troppo pericolose. Il suo atteggiamento cambia quando si oppone alla scelta del

fratello Ahmad di unirsi ai combattimenti, non tanto perché crede nella causa, ma per puro senso di potere e dominio. Zahra, per contrasto, inizia quindi a prendersi cura delle persone che la circondano, tentando (invano) di rendersi utile nell'appianare le violenze. Paradossalmente è proprio in quel contesto di devastazione e morte che la ragazza impara a conoscere sé stessa e a scoprire la sua sessualità. Un giorno viene violentata da un cecchino, ma proprio durante lo stupro prova il suo primo orgasmo. Quell'incontro, dove abuso e piacere si fondono e si confondono, è l'inizio di una relazione clandestina che diventa un'ossessione ma anche un'occasione per Zahra di esplorare il suo piacere oltre che un tentativo di fermare la guerra, cercando di dissuadere l'uomo dall'uccidere.

> Il mio urlo nasceva nel mio corpo, e prima ancora che crescesse l'avevo già sputato perché tutto il mondo potesse sentirmi, accorrere e vedermi stesa ai piedi del cecchino, che nel frattempo si era alzato per sistemarsi i pantaloni. Disse con tono da trionfatore: "Ti è piaciuto, eh…"
> Non gli risposi, ma lo fissai. Per la prima volta dall'inizio del nostro rapporto mi chiesi cosa stessi facendo lì, stesa sulla polvere e la sporcizia. Cosa stavo facendo lì con lui, che prima che andassi a trovarlo mirava alla testa delle sue vittime, e quando me ne sarei andata avrebbe ricominciato a farlo? Perché strisciavo in mezzo alla strada della morte e della guerra e andavo lì ogni giorno?[10]

Il conflitto all'interno di quest'opera coincide dunque con la liberazione del corpo di Zahra, che per la prima volta sperimenta il piacere sessuale, rivendicando anche il suo ruolo attivo di pacificatrice in una guerra fratricida, riflesso di una società machista incapace di risolvere le proprie discordie se non attraverso la violenza. La storia di Zahra è in un certo senso specchio della travagliata storia del Libano e il recupero della memoria della guerra diventa l'impulso per parlare di patriarcato e sessualità e per dare voce ai racconti delle donne, solitamente emarginate e messe a tacere.

1.1.2 Tra memoria famigliare e collettiva: il fumetto libanese

Importanti testimonianze della guerra sono anche i fumetti, nella produzione dei quali il Libano è da sempre un paese all'avanguardia. Il conflitto, infatti, fa da sfondo e da protagonista a numerose opere di illustratori che si sono impegnati a documentarne gli eventi, nel tentativo di resistere alla tendenza dominante di cancellarne la memoria. Gli artisti non solo scrivono ma disegnano e imprimono su carta tutto ciò che può essere dimenticato, aggiungendo la dimensione visiva alla descrizione delle loro storie personali e agli orrori della guerra. Tra le più note graphic novel libanesi ricordiamo *Carnaval* (*Carnevale*), pubblicato nel 1980, di George Khoury, in arte JAD. Quest'opera, oggi fuori stampa, racconta la guerra civile attraverso la metafora del carnevale. Il personaggio principale è George stesso, che da giovane libanese si trova a dover sfuggire all'incubo del conflitto che devasta il suo paese, ma finisce per partecipare attivamente a una serie di scene drammatiche che hanno luogo a Beirut.

Carnaval, che è considerato il primo fumetto per adulti nel mondo arabo, ha dato il via in Libano a una produzione assai corposa di fumetti. Un'altra nota illustratrice è Lamia Ziadé, nata nel 1968 a Beirut. Nel suo primo fumetto intitolato *Bye Bye Babylon* (2010), racconta dei primi cinque anni di guerra attraverso i suoi ricordi di bambina. Il libro inizia con la descrizione di tutti i dettagli di quel 13 aprile 1975, durante il quale Lamia si trova con la famiglia a mangiare fuori quando all'improvviso la sua esistenza viene stravolta. Il 13 aprile rappresenta così uno spartiacque nella sua vita: l'innocenza di lei bambina lascia spazio a una crescita brusca e dolorosa, accelerata dalla violenza di quegli anni: "è stato come nascere una seconda volta",[11] afferma. Il racconto continua in un'alternanza di aneddoti famigliari e cronaca storica e il testo lascia spesso spazio ai disegni, talvolta accompagnati da didascalie che ricordano il formato di un album di famiglia.

Le storie personali e famigliari, attraverso le quali si parla di una quotidianità vissuta fra gli orrori della guerra e la ricerca di una pseudo normalità, ricorrono nella produzione artistica anche di molti altri fumettisti libanesi nati durante la guerra civile. I primi ricordi di questi autori sono spesso legati a memorie traumatiche di un'infanzia vissuta fra la scuola, la famiglia, i giochi e i bombardamenti, le perdite dei propri cari, la devastazione costante e la migrazione forzata. In *Je me souviens: Beyrouth* (*Mi ricordo Beirut*), Zeina Abirached, nata nel 1981, narra la sua quotidianità e quella della sua famiglia nella capitale libanese durante gli anni di guerra. Racconta dei frequenti blackout che puntualmente avvenivano mentre lei e suo fratello guardavano i cartoni animati, dell'auto a cui sua madre doveva continuamente cambiare il parabrezza per via dei colpi dei proiettili, di suo padre che teneva la musica a tutto volume per non sentire il rumore dei bombardamenti fuori, e dei frequenti spostamenti della sua famiglia da Beirut nei momenti in cui il conflitto si inaspriva. Attraverso questa carrellata di ricordi, messi in rilievo nel testo dall'anafora "mi ricordo" con cui inizia ogni frase, Zeina mostra chiaramente quanto la guerra irrompe prepotente nella vita di tutti i giorni, interrompendone bruscamente il corso, ma diventando al contempo parte di una normalità falsata a cui alla fine le persone finiscono per abituarsi. Nella seconda parte del fumetto, l'autrice racconta della fine della guerra e di quando è andata a visitare Beirut ovest.[12] Ricorda di avere visto il mare per la prima volta e di essere rimasta stupita dal fatto che le persone parlavano la sua stessa lingua anche in quella parte della città. Ricorda inoltre di aver realizzato che la parte della via al di là del muro che divideva le due zone di Beirut e che Zeina aveva sempre considerato "dall'altra parte", si trovava in realtà proprio di fronte a casa sua, mostrando quanto la guerra avesse diviso e frammentato il popolo libanese. Il fumetto si conclude con l'immagine di una nuova guerra, quella del 2006 con Israele. Questa volta Zeina vive a Parigi e guarda da lontano, nella sofferenza e nel senso di colpa dell'esule, questo ennesimo conflitto, mentre i suoi cari sono ancora a Beirut. Ripercorrendo questa seconda guerra, conclude dicendo:

Mi ricordo che mia madre mi mandava parecchi sms al giorno […] per tranquillizzarmi.
Ma io so che quello che hanno passato è in tutti gli sms che lei non mi ha mai mandato.[13]

In *Murabbà wa laban (au kayfa aṣbaḥat ummī lubnāniyya) – Marmellata con laban (come mia madre è diventata libanese)* –, anche Lena Merhej, una delle fondatrici del collettivo Samandal (cfr. Aiello, *infra*, pp. 300-301), sottolinea l'importanza del tema della memoria che passa attraverso i ricordi personali per parlare in realtà anche di questioni politiche e sociali:

Da quando ho cominciato a disegnare, il tema della memoria compare spesso nei miei lavori. È un tema molto sentito dagli artisti libanesi negli anni Novanta, quando io ero all'università.
Allora, il Libano viveva il "dopoguerra civile" seguito dall'accordo politico sottoscritto dai signori della guerra. Dall'oggi al domani, la guerra era finita e iniziava la pace. Ma le facce dei leader sui manifesti erano sempre le stesse: prima erano il ricordo della guerra, ora erano il presente della pace.[14]

In quest'opera l'autrice, nata a Beirut nel 1977, mette insieme ricordi legati alla storia della sua famiglia, in particolare di sua madre Valli, in una narrazione frammentata, con numerosi salti temporali e continue intrusioni di ricordi nei ricordi, che ripercorrono gli eventi della vita della protagonista dalla gioventù alla terza età. Il fumetto mette al centro il personaggio di Valli, medico pediatra che nel 1967 decide di trasferirsi dalla Germania in Libano, mostrando così una migrazione "al contrario", che la pone di fronte alla sfida di trovare il suo posto in una società tanto diversa dalla sua di origine. Nonostante le inevitabili difficoltà, Valli sceglie ogni giorno il Libano come suo paese, si ritrova nei suoi valori e vi costruisce il suo quotidiano, le sue abitudini e anche la sua vita lavorativa. Da medico militante, sposa la causa palestinese e si impegna a prestare soccorso anche in situazioni di emergenza durante la guerra civile. Quello della guerra è un elemento onnipresente nel fumetto e costituisce una sorta di filo conduttore che lega e scandisce le vite di madre e figlia. La storia personale di Lena e della sua famiglia si intreccia così con la storia del Libano, paese poliedrico e complesso, segnato da tensioni interconfessionali e costanti crisi politiche. L'esplorazione delle memorie familiari da parte dell'autrice, in particolare dei ricordi legati al conflitto, risponde dunque al bisogno di definire la propria identità attraverso una rivisitazione del rapporto tra passato e presente, tra individuo e collettività e all'interno di un contesto multiculturale. Il titolo stesso dell'opera, in cui il *laban*, lo yogurt di solito consumato con il sale e i cetrioli, viene mischiato da Valli con la marmellata, cibo dolce, rimanda alle incongruenze interne all'individuo e, di riflesso, alla società stessa, incongruenze che Merhej definisce "convivenza pacifica delle contraddizioni".[15] Nell'opera, inoltre, l'arte stessa viene esaltata in quanto mezzo salvifico e soluzione terapeutica di elaborazione del trauma, soprattutto in tempo di guerra, quando la creatività e l'immaginazione costituiscono un rifugio per evadere da una realtà troppo dolorosa. Come afferma anche un'amica

tedesca di Valli, “l’arte è molto importante durante la guerra”.[16]

1.1.3 Rappresentare il trauma: la guerra del 2006 nel fumetto libanese

Un altro conflitto rappresentato dagli artisti libanesi è quello dell’estate del 2006 con Israele. Durato all’incirca un mese, il conflitto, condotto dall’esercito israeliano (aviazione e marina) nel sud del paese contro le basi di Hezbollah, è stato fortemente traumatico, poiché ha risvegliato fra le persone l’incubo di un’altra lunga guerra. Mazen Kerbaj racconta gli eventi di luglio e agosto 2006 pubblicando ogni giorno sul suo blog tavole in cui narra le cronache di guerra, spaccati della sua quotidianità, così come le sue emozioni e le sue riflessioni durante quel mese di violenza. Questo diario di guerra è costituito da una serie di storie, documenti scritti e disegnati in cui l’artista racconta la sua esperienza traumatica vissuta durante i trentatré giorni di conflitto. Nelle vignette, poi confluite nella pubblicazione in formato cartaceo dal titolo *Beirut Won’t Cry* (*Beirut non piangerà*), l’autore utilizza una combinazione di testo arabo, francese e inglese, le tre lingue più diffuse in Libano. Oltre ai disegni e ai passaggi scritti, nel blog Kerbaj ha anche caricato una registrazione audio dal titolo *Starry night* (*Notte stellata*), in cui la melodia dell’artista che suona la tromba sul suo terrazzo è accompagnata dal sottofondo dei bombardamenti israeliani su Beirut. Il blog diventa quindi per Mazen un mezzo di espressione della sua arte a tutto tondo, ma anche uno strumento di denuncia e resistenza che gli ha permesso di aggirare la censura in precedenza subita da parte di numerose testate giornalistiche libanesi, e di raggiungere un pubblico ampio e internazionale.

Le prime tavole di *Beirut Won’t Cry* riportano aggiornamenti con tanto di orari precisi dei bombardamenti israeliani sulla capitale libanese, alternati a momenti di silenzio che lasciano spazio all’angosciante attesa di nuovi attacchi. Nel disegno del 15 luglio 2006 intitolato *Real News from Beirut* (*Notizie reali da Beirut*), l’autore racconta della tragica evacuazione, e successiva morte, degli abitanti di un villaggio nel sud del Libano, che Israele aveva annunciato di bombardare. Questa è solo una delle tante tavole che riporta tragiche notizie spesso trascurate dai canali di informazione ufficiali, eventi di cui l’autore si fa testimone, rappresentandosi come personaggio che vede, registra e denuncia gli orrori della guerra. Nei suoi autoritratti, Mazen si disegna stilizzato, con il volto notevolmente più grande del corpo e con espressioni facciali che rendono chiaro il suo stato d’animo. Giorno dopo giorno, appare sempre più esausto: in una tavola dell’8 agosto 2006, il suo viso è segnato da occhiaie profonde, gli occhi stanchi fissano il vuoto e lui, sfinito da notti insonni, grida: “Quanto è dura abituarsi a vivere in guerra!”[17] Molto spazio viene dunque lasciato all’aspetto emotivo e ai sentimenti spesso contraddittori che l’artista vive. L’arte sembra diventare per Mazen una soluzione terapeutica per esprimere il dolore e rielaborare il trauma, che è rappresentato nero su bianco nel momento stesso in cui

viene vissuto, coinvolgendo il lettore nel turbinio di emozioni che l'autore stava provando. Il suo blog non si presenta così solo come un diario di guerra, ma anche come un vero e proprio diario personale, dove parla della sua quotidianità e dà voce alla sua interiorità e alle sue più ampie riflessioni sulle sorti del Libano e sull'identità del suo popolo: il 6 agosto 2006, sul disegno di una faccia senza volto compaiono due domande esistenziali: "Dove siamo? Chi siamo?"[18] L'artista dedica inoltre numerose tavole alla sua famiglia e al diverso modo di vivere il conflitto delle generazioni che la compongono. Sua madre, per esempio, ha già vissuto la seconda guerra mondiale da bambina e la guerra civile all'età di quarantacinque anni: questo è per lei il terzo conflitto in una sola vita. Il figlio dell'autore, Evan, invece, si misura per la prima volta con la guerra e con gli interrogativi da bambino a cui nessuno riesce a dare risposta. Il blog di Mazen si configura quindi come un vero e proprio archivio di testimonianze dirette, che dà voce agli oppressi e ne legittima il dolore e la sofferenza.

Anche la già citata Lena Merhej racconta come gli eventi della guerra con Israele si sono ripercossi sulla sua vita e su quella dei suoi cari in un breve fumetto intitolato *Aʿtaqidu annanā sa-nakūnu hādiʾīna fī-l ḥarb al-muqbila* (Penso che saremo più calmi nella prossima guerra), disponibile anche online in inglese e in arabo. La vignetta muta che apre la storia mostra fin da subito l'intrusività della guerra nella quotidianità delle persone e come questa entra nelle loro conversazioni, nei loro gesti e nei loro pensieri. Lena inizia così a raccontare come lei stessa ha vissuto quel conflitto. Nel corso della storia, l'autrice descrive le sue sensazioni e le sue reazioni, anche fisiche, alla notizia della nuova guerra: in un primo momento resta immobilizzata, poi inizia a chiamare ossessivamente tutti quelli che conosce per confortarli, avere aggiornamenti o semplicemente per organizzarsi per la serata, a dimostrazione che la vita va avanti. Sente poi un forte senso di nausea e quindi la necessità di dedicare del tempo a sé stessa, disegnando. Racconta anche dei suoi continui sbalzi di umore, in cui alterna momenti di felicità a momenti di sconforto totale. Nel corso di tutto il fumetto, i picchi di drammaticità vengono smorzati da passaggi dal taglio marcatamente umoristico, testimone di un'ironia collettiva, necessaria e talvolta autoimposta. Le notizie dei telegiornali e le immagini di cadaveri di bambini conservati in sacchi di plastica che sconvolgono Lena sono intervallati da vignette in cui l'autrice racconta di come ha affrontato l'assenza di acqua corrente, iniziando a usare il velo per nascondere i capelli sporchi, e delle serate a lume di candela con gli amici perché mancava l'elettricità, mostrando così le sfide che la guerra impone ogni giorno.

Lena Merhej (da *Aʿtaqidu annanā sa-nakūnu hādiʾīna fī-l ḥarb al-muqbila*) racconta i suoi continui sbalzi d'umore mentre viveva la guerra del 2006 in Libano. Da destra a sinistra: "Da un momento all'altro mi sentivo triste, e felice, poi di nuovo triste e felice", "Bambini in buste di plastica e bambini che giocano nelle scuole" [traduzione dell'autrice].

Alla fine, l'artista rappresenta le differenti reazioni che le due generazioni della sua famiglia hanno avuto rispetto a questa nuova guerra. Mentre, infatti, sua madre e suo padre vivono il conflitto con calma e rassegnazione, la reazione di Lena e dei suoi fratelli è scomposta e alterna rabbia, preoccupazione e tristezza. Nella vignetta conclusiva, Lena e i suoi fratelli sono disegnati con la stessa espressione rassegnata dei genitori, nella consapevolezza che col tempo si abitueranno anche loro alla guerra e saranno, per questo, più calmi.

1.2 **Esilio e occupazione**

Di memoria nella letteratura araba non si può parlare senza fare riferimento al caso palestinese. La produzione letteraria palestinese dopo il 1948, anno della fondazione dello stato di Israele, la *nakba* per gli arabi (cfr. Roggero, *infra*, p. 48) è strettamente legata alle vicende storico-politiche della Palestina e ai conflitti che a più riprese ne hanno segnato la storia. In un contesto di tensione e violenza che va avanti da più di settantacinque anni, durante i quali il popolo palestinese si è visto privato del proprio

stato, della propria terra e così della libertà di esprimere la propria identità, la letteratura ha svolto un ruolo cruciale nel processo di rappresentazione e rivendicazione dell'esistenza di questo popolo. Gli autori palestinesi, dunque, "iniziano a scrivere in modo incessante e febbrile per mantenere ben salda la memoria da tramandare alle future generazioni",[19] mettendo al centro della loro produzione temi chiave come il ritorno, l'esilio, lo sradicamento, la resistenza, l'identità e l'alterità.

A seguito della *nakba* e dell'inizio della diaspora, il popolo palestinese si frammenta in tre parti: i palestinesi in esilio che abbandonano per sempre la loro patria, i palestinesi che rimangono in Israele e i palestinesi di Cisgiordania e Gaza, che dal 1967 saranno occupate da Israele. A partire da questa tripartizione, si è soliti distinguere i tre filoni che caratterizzano la produzione letteraria palestinese. I palestinesi della diaspora sono stati i primi a scrivere degli avvenimenti che iniziavano a sconvolgere la loro terra, con l'obiettivo di mantenere vivi i ricordi e raccontare un popolo che si stava dissolvendo. La (vana) speranza di un ritorno insieme alla grande sofferenza per la distanza dalla patria perduta è centrale nelle pubblicazioni di questi autori a tal punto che esiste un termine arabo di difficile traduzione, *ghurba*, per indicare proprio il sentimento di tristezza, nostalgia e alienazione dell'esule. A fianco agli scrittori della diaspora esiste un secondo filone di autori che dopo il 1948 decide di rimanere in Israele, acquisendo la cittadinanza israeliana, ma vivendo come cittadini di serie B. Anche nel caso di questi autori, la *ghurba* e la memoria ricorrono come temi cardine insieme all'esilio, che da fisico diventa spirituale e si traduce in un senso di estraniamento costante di chi vive da straniero nella propria terra. Il terzo filone, infine, è quello degli scrittori dei Territori occupati. Le tematiche delle opere di questi autori sono strettamente connesse alla situazione di occupazione militare vissuta e riguardano, spesso, situazioni legate ai problemi pratici della quotidianità e ai soprusi operati dai coloni, che controllano e limitano persino la mobilità dei palestinesi. Queste condizioni di violenza e sottomissione forzata portano naturalmente con sé risvolti esistenziali, come sentimenti di angoscia, incertezza, umiliazione, oltre al già discusso senso di alienazione, quella *ghurba* di chi di fatto è in esilio in casa propria.

1.2.1 Sradicamento e sogno del ritorno: la letteratura palestinese della diaspora

Fra i maggiori esponenti del filone degli autori che vivono lontani dalla Palestina vi è Jabra Ibrahim Jabra, considerato uno dei massimi intellettuali arabi del Novecento. Nato nel 1920 a Betlemme, si trasferisce con la famiglia in Iraq dopo il '48. Nel suo romanzo *al-Safīna* (*La nave*), pubblicato nel 1970 e ambientato negli anni sessanta, racconta di un gruppo di persone che si trovano su una nave, la *Hercules*, per un viaggio nel Mediterraneo da Beirut fino a Napoli. La narrazione riporta gli

avvenimenti che hanno luogo sulla nave, ma anche flashback che permettono di ricostruire le storie dei singoli personaggi. L'opera è divisa in capitoli narrati in prima persona, nei quali si alternano le voci principali di 'Isam Salman, iracheno, e di Wadi' 'Assaf, palestinese, ma in cui si inseriscono anche i racconti di altri personaggi, che rendono la narrazione polifonica e sfaccettata. I temi della memoria, dell'esilio e della perdita delle radici emergono in maniera particolare dalla storia di Wadi', che è "in vacanza"[20] sulla *Hercules*. Il viaggio per mare permette al personaggio di estraniarsi nel tempo e nello spazio e quindi di rivivere il senso di sradicamento dovuto alla mancanza di una terra verso cui tornare, terra che vive solo attraverso le sue memorie. La crociera sul Mediterraneo si trasforma dunque in una vera e propria evasione per coloro che non riescono a trovare una collocazione in questo mondo: Wadi' per il solo fatto di essere palestinese, 'Isam per il divieto della famiglia di sposare la donna che ama. Il mar Mediterraneo diventa così una via di fuga, un ponte di salvezza e allo stesso tempo un ulteriore ricordo dell'amata Palestina:

> Io amo il Mediterraneo, e navigo su questo mare, perché è il mare della Palestina, il mare di Giaffa e di Haifa, il mare delle alture occidentali di Gerusalemme e dei suoi villaggi. Se sali sulle alture di Gerusalemme e guardi verso occidente non sai dove finisce la terra e dove comincia il mare e dove i due si incontrano con il cielo. […] Questo azzurro è l'unica cosa che addolcisce la mia lontananza.[21]

La Palestina viene inoltre tenuta viva dalla poesia, che percorre tutto il romanzo per bocca di un altro personaggio, Yusuf. Wadi', pur ammettendo che "tutti i palestinesi sono per natura poeti […] perché conoscono due cose importanti: la bellezza della natura e la tragedia",[22] non ama la poesia e la considera inadeguata. Le parole non riescono infatti a esprimere appieno l'onta della sconfitta, ovvero della *nakba* che ha dato vita allo stato di Israele, secondo il protagonista, che si fa portavoce dell'opinione di molti palestinesi all'indomani della disfatta del '48. Attraverso la presenza di Yusuf e delle sue parole poetiche, Jabra sembra però contrappore l'idea che solo attraverso la poesia la terra perduta potrà tornare a essere una realtà o, almeno, potrà esserne tenuta viva la memoria.

Un altro celebre autore di fama mondiale appartenente al filone della diaspora è Ghassan Kanafani, che è stato anche drammaturgo, giornalista e attivista tanto da mettere da parte a un certo punto della sua carriera il suo talento letterario per la militanza politica. Nato nel 1936 ad Acri, dopo il 1948 emigra con la sua famiglia in Libano, poi a Damasco, poi in Kuwait e infine nel 1960 di nuovo in Libano, a Beirut, dove prende contatto con i militanti della resistenza palestinese e con il Movimento nazionalista arabo. Muore nel 1972 nella capitale libanese a seguito di un attentato di matrice israeliana. In una delle sue opere più famose, *'Ā'id ilà Haifā* (*Ritorno a Haifa*) del 1969, Kanafani mette al centro la memoria legata alla tragedia di due popoli: i palestinesi, massacrati e cacciati dalle loro case dai sionisti, e gli ebrei

fuggiti dalla Shoah durante la seconda guerra mondiale. Nel breve romanzo ambientato nel ’67, l’autore racconta la storia di Sa‘id, palestinese di Haifa, che insieme alla moglie decide di tornare nella città natale da cui erano scappati nel ’48. La coppia, che ora vive a Ramallah in Cisgiordania, vuole rivedere la propria casa e, soprattutto, ritrovare il figlio, abbandonato durante la fuga. Kanafani descrive l’incontro tra i due protagonisti e l’occupante della casa, una signora ebrea polacca sopravvissuta ad Auschwitz, rappresentata con una forte carica umana. Per la prima volta, uno scrittore palestinese mostra il popolo ebraico come vittima di massacri e persecuzioni e condanna esplicitamente l’Olocausto, cercando di comprendere le ragioni dell’altro senza giudizio. L’incontro più doloroso è invece quello tra la coppia e il figlio ritrovato Khaldun, ribattezzato Dov perché è stato adottato dalla famiglia ebrea. Il giovane è un convinto sionista e si è addirittura arruolato nell’esercito israeliano. Nell’aspro confronto con il padre biologico, Dov muove delle accuse molto dure a Sa’id e alla moglie, e indirettamente a tutto il popolo palestinese.

Alla fine del romanzo, Sa‘id si interroga su cosa sia la Palestina per Khaled, l’altro suo figlio, che non ha mai visto Haifa, ma che nonostante questo fa parte della resistenza armata ed è disposto a morire per la patria:

> “Che cos’è la Palestina per Khaled?” Per lui che non conosce il vaso, né la fotografia, né le scale, né Halisa e nemmeno Khaldun? E malgrado ciò gli sembra che valga la pena di prendere le armi e morire per lei. E per noi invece, per me e per te, è soltanto la ricerca di roba coperta dalla polvere dei ricordi. Guarda che cosa abbiamo trovato, sotto questa polvere… Ancora polvere! Ma noi abbiamo sbagliato a credere che la patria fosse soltanto il passato. Per Khaled invece, per lui, la patria è il futuro, e la differenza è talmente grande che Khaled ha deciso di prendere le armi.[23]

Il tentativo di dialogo e riconciliazione iniziali lasciano spazio alla fine all’incomunicabilità tra i due popoli e alle, apparentemente incompatibili, versioni della storia. La guerra e la resistenza (in arabo *muqāwama*[24]) sembrano, in fin dei conti, essere le uniche soluzioni possibili. Sa‘id, infatti, prima di uscire da quella che un tempo era la sua casa, dice: “Potete rimanere in casa nostra, per ora. Questa è una cosa che si dovrà risolvere con la guerra” e poi, rivolgendosi alla moglie: “Spero che Khaled se ne sia già andato [a combattere] … durante la nostra assenza!”[25] In questo romanzo, in cui l’intento politico si fonde con quello letterario, Kanafani mette al centro alcuni dei grandi temi della letteratura palestinese della diaspora, denunciando al tempo stesso i crimini contro l’umanità subiti da due popoli. In più, l’autore mostra l’incomunicabilità tra le due parti e l’inevitabilità della guerra, tenendo viva una luce di speranza per i palestinesi attraverso la figura di Khaled, rappresentante della nuova generazione che dovrà lottare per la libertà della Palestina.

Il tema della memoria e dell’esilio uniti a un forte impegno politico non possono essere affrontati senza menzionare quello che è considerato uno dei massimi esponenti della letteratura palestinese, e araba, contemporanea, Mahmud Darwish.

Nato nel 1941 ad al-Birwa, villaggio dell'Alta Galilea distrutto in seguito agli eventi del '48, fugge insieme alla famiglia in Libano. Poco dopo torna in patria, illegalmente, poiché intanto la sua terra d'origine era diventata parte dello stato di Israele. Viene arrestato numerose volte per via della sua condizione di clandestinità e per aver recitato poesie "sovversive" in pubblico. Noto soprattutto come poeta e scrittore, svolge anche il mestiere di giornalista e, dopo aver lasciato la Palestina, si sposta a lungo in giro per il mondo tra Unione Sovietica, Egitto, Libano, Giordania, Tunisia, Cipro e Francia. Dagli anni ottanta, diventa membro del Comitato esecutivo dell'OLP. Solo nel 1996, dopo ventisei anni di esilio, ottiene il permesso per poter far visita alla sua famiglia a Ramallah. Lì continua anche la sua carriera politica e viene eletto nel parlamento dell'Autorità nazionale palestinese dei Territori occupati. Alla luce della sua storia personale, segnata dalla lontananza e dalla peregrinazione, non è difficile immaginare che la sua condizione di eterno esule e di "ospite illegale" nel suo stesso paese rappresenti uno dei capisaldi della sua produzione poetica e letteraria. Le sue liriche sono, infatti, colme di nostalgia, di desiderio di una terra in cui tornare e di sentimenti di estraneazione e spaesamento. Tra i simboli ricorrenti nelle sue poesie, si ritrovano, ad esempio, la carta d'identità e il passaporto, che da oggetti fisici diventano metafore della terra e dell'identità perduta. Nella sua opera in prosa *Dhākira li-l-nisyān* (*Una memoria per l'oblio)* pubblicata nel 1985, Darwish affronta il trauma e la memoria a partire dalla descrizione dell'invasione israeliana del Libano nel 1982. L'opera rievoca in modo dettagliato quell'evento, riportando scene tratte dalla realtà dell'assedio, come i bombardamenti e la devastazione, alternati a visioni oniriche e immagini surreali. La narrazione si apre con una sovrapposizione di sogni che dà il via a un dialogo sul significato della sopravvivenza sotto assedio. Questo incipit viene però interrotto bruscamente dalla raffica di una serie di bombe che scuote l'autore e lo spinge a cercare un luogo sicuro all'interno della casa. La perdita e la morte rappresentate dalla distruzione causata dalle bombe lasciano così spazio alla tensione verso la vita testimoniata dalla ricerca di un riparo. Le memorie traumatiche del 1982 vengono giustapposte o intersecate con altri ricordi legati all'evento cardine all'origine di tutta la tragedia, ovvero il '48, andando così a formare una memoria storica che lega insieme eventi distanti nel tempo. Una delle immagini ricorrenti nell'opera è il caffè, simbolo di un impellente desiderio nel tempo presente di svegliarsi al mattino, nonostante i proiettili che colpiscono la cucina, ma anche emblema di una memoria passata, di dolci ricordi e di tutto ciò che è stato perduto:

> Voglio l'odore del caffè. Non desidero che l'odore del caffè. Alla vita chiedo solo l'odore del caffè. L'odore del caffè per ritrovare la calma, per potermi alzare in piedi e mutarmi da rettile in essere umano, per poter reinventare la mia porzione di quest'alba, per scendere in strada insieme, io e questo giorno a cercare un altro luogo.
> […]
> L'odore del caffè è un ritorno, un essere ricondotti alle origini, poiché deriva dall'essenza del luogo

d’origine; è un viaggio, iniziato da migliaia di anni, che continua a ripetersi. Il caffè è un luogo. Il caffè: pori che fanno traspirare l’interno verso l’esterno. […] Il caffè è geografia.[26]

1.2.2 L’alienazione di chi resta: la letteratura palestinese di Israele

Gli autori palestinesi che restano in Israele sono accomunati da un senso di alienazione di chi vive da straniero nella sua stessa terra, tema che si riflette nelle loro opere. Al filone dei palestinesi di Israele appartiene una delle più note voci arabe del Novecento, Emil Habibi. Nato a Haifa nel 1922, fin da giovane si impegna in politica ricoprendo importanti incarichi in parlamento. Dal 1948 al 1990 dirige il più grande quotidiano israeliano di lingua araba, *al-Ittiḥād*. Nel 1974 pubblica una delle principali opere della letteratura araba contemporanea, *Il Pessottimista* (in arabo *al-Mutashā’il*), neologismo che nasce dalla fusione di due aggettivi: *mutashā’im* (pessimista) e *mutafā’il* (ottimista). Il protagonista del romanzo si chiama Sa‘id, “Felice” in arabo, di cognome Abu Nahhas, ovvero “Padre di sventura”. È un arabo d’Israele, il cui stato d’animo oscilla di continuo tra euforia e disperazione, rappresentando così il sentimento collettivo di chi è vittima di un paradossale esilio in patria. La storia inizia quando il padre di Sa‘id, che collaborava coi sionisti, viene ucciso da una pallottola vagante nel ’48. Sa‘id scappa così in Libano per fuggire ai combattimenti, ma dopo poco si pente e torna in patria. Qui, grazie all’aiuto di un poliziotto israeliano amico del padre, viene fatto infiltrare come informatore all’interno della comunità araba, con la promessa che la sua amata sarà lasciata libera di tornare dall’esilio. L’opera è suddivisa in tre parti, ciascuna delle quali prende il nome di tre ragazze amate dal protagonista nel corso della sua vita: Yu‘ād (Bentornata), primo amore ai tempi della scuola, Bāqiya (Benrimasta), sposa di Sa‘id che come lui è rimasta in Israele dopo il ’48, e Yu‘ād al-thāniya (Bentornata seconda), che il protagonista incontra molti anni dopo confondendola con la prima. Questi tre nomi sono assai evocativi e rimandano al processo generato dalla *nakba*, tra chi resta e chi se ne va, facendo emergere il perenne dilemma che tormenta quasi tutti i personaggi delle opere di Habibi, i quali si sentono in colpa nei confronti dei palestinesi della diaspora per essersi integrati troppo in fretta in Israele. Questa presunta integrazione, tuttavia, non alleggerisce i palestinesi “dell’interno” dal senso di *ghurba* e di crisi identitaria. Nell’opera, per esempio, Habibi allude di frequente ai villaggi palestinesi scomparsi in seguito al ’48 e sostituiti da colonie ebraiche. In una delle sue vicissitudini, Sa‘id, sulla strada verso Akka insieme al governatore militare, incontra una contadina di al-Birwa (o al-Barwa), paese natale di Darwish, con il figlioletto, mentre cerca di ritornare al suo villaggio, già occupato dalle forze sioniste. Nel ricordare quel luogo, Habibi rimanda sia all’episodio dell’esodo legato alla vita del famoso poeta sia alla cancellazione della toponomastica, e quindi dell’identità, palestinese:

La donna si alzò, prese per mano il bambino e si diresse verso levante senza girarsi indietro. […] Il governatore continuò a starsene fermo ad aspettare che sparissero dalla sua vista […] fino a quando lui non mi domandò con aria sbalordita: “Ma quand’è che spariscono?”
[…]
Poi le voci tornarono a farsi sentire con accanimento, anche se, come capii, i villaggi che menzionavano erano tutti stati cancellati dall’esercito.
“Noi siamo di al-Ruweis.”
“Noi siamo di al-Hadathe.”
“Noi siamo di al-Dammun.”
“Noi siamo di al-Mazra’a.”
“Noi siamo di She’b.” […]
“E noi di Aqrat.”
Che vuoi, caro mio, dopo tanto tempo non aspettarti che io mi possa ricordare di tutti questi villaggi spazzati via a cui si riferivano i fantasmi nel cortile della moschea di al-Gazzar. Sai bene che noi di Haifa conoscevamo i villaggi della Scozia più di quelli della Galilea. Io, della maggior parte di quei villaggi, ne sentivo parlare per la prima volta proprio quella notte. E non prendertela con me, caro mio, prenditela piuttosto con i tuoi amici.[27]

Emil Habibi, come coloro che hanno scelto di rimanere in patria accettando di vivere da stranieri, pur abitando la sua terra non riesce a riconoscerla e ne è alienato. Tutto attorno a lui è cambiato e i ricordi non corrispondono più alla realtà che ha di fronte. Se nel caso dei palestinesi della diaspora l’esilio è prima di tutto fisico, nel caso dei palestinesi che vivono in Israele si tratta di un esilio esistenziale, di un’alienazione della stessa memoria che non trova più riscontro nel reale. L’autore, infatti, alle dure critiche ricevute dai connazionali all’estero, rispondeva: “La mia patria? Io mi sento come un profugo in un paese straniero. Voi sognate il ritorno e vivete di questo sogno, ma io, dove ritorno?”[28] Emil Habibi non ha mai voluto lasciare la Palestina, in cui ha condotto la sua battaglia a difesa dei connazionali arabi, considerati cittadini di seconda classe, e sulla sua tomba ha fatto incidere la frase: “Io rimango ad Haifa”, dove si è spento nel 1996.

1.2.3 Esistere e resistere: la letteratura palestinese dei Territori occupati

La letteratura dei Territori occupati, proveniente dalla Striscia di Gaza e dalla Cisgiordania, abbraccia numerose tematiche ricorrenti come, per esempio, i racconti degli interrogatori di polizia, la prigione, il lavoro, ambito nel quale spesso i palestinesi si trovano sottoposti a capi israeliani, l’espropriazione delle terre e la cancellazione di villaggi e città prima arabe che prendono nomi ebraici, come già visto nel romanzo di Habibi, fino ad arrivare alla resistenza e alla lotta armata, presentata talvolta come un contributo del singolo individuo alla liberazione della Palestina. Una delle più importanti rappresentanti della letteratura palestinese dei Territori occupati è Sahar Khalifa. Nata a Nablus nel 1941, ambienta tutti i suoi romanzi in Cisgiordania, terra occupata dagli israeliani a partire dal ’67, dando una

fotografia realistica della vita quotidiana dei palestinesi con l'intento di far conoscere e denunciare quello che succede nel suo paese. Una delle sue opere più note è *al-Ṣubbār* (*Il fico d'India*), pubblicata nel 1976. La storia racconta di due cugini, Adel e Usama, che si incontrano dopo anni di lontananza. Il romanzo inizia proprio con il ritorno in Palestina di Usama, che deve passare la dogana imposta dai coloni, dove ispezioni, interrogatori e maltrattamenti sono all'ordine del giorno. Il personaggio torna per ribellarsi all'occupazione e lottare per la liberazione della Palestina, per la quale ha sviluppato, mentre era lontano, un amore incondizionato. Adel, invece, è rimasto nel paese e ha trovato impiego in una fabbrica israeliana di nascosto dalla famiglia, che non appoggerebbe la sua scelta di lavorare per il nemico. Questo secondo protagonista entra così a contatto con gli israeliani, e col denaro, e matura la consapevolezza che solo venire a patti con loro consentirebbe ai due popoli di raggiungere una pace duratura. La visione di Adel, che cerca di adattarsi per sopravvivere al meglio, si contrappone a quella di Usama, favorevole alla lotta armata e a fare esplodere autobus che trasportano lavoratori palestinesi in Israele perché considerati collaborazionisti.

> [Usama] era un uomo impegnato, e i sentimenti, qualunque essi fossero, erano da respingere in simili casi. E se Adel fosse morto? O se ne fossero morti dieci come lui? L'individuo non è importante rispetto alla collettività. E Adel non era che un individuo. Ma Usama tornava a ricordare la loro infanzia insieme, il ruolo svolto da Adel nella sua istruzione e educazione. […] Erano stati spesso in disaccordo, ma era rimasto un denominatore comune che li univa. L'individuo non conta se non attraverso la collettività. […] L'unica differenza era che ognuno dei due era convinto di stare dalla parte della collettività.[29]

Apparentemente inconciliabili in un primo momento, le visioni dei due protagonisti, di cui l'autrice segue le ragioni più profonde, alla fine trovano un punto di incontro, unite da un umano progetto di pace per il futuro. La memoria nel romanzo di Sahar Khalifa, così come in molte altre opere degli autori dei Territori occupati, non è legata tanto al ricordo struggente e nostalgico di patria perduta, quanto piuttosto alla volontà di registrare e mostrare come l'occupazione si ripercuote ogni giorno sulla vita dei palestinesi, che tentano di mantenere la loro dignità all'interno di un mortificante rapporto oppressore-oppresso.

1.2.4 Continuare a raccontare: le nuove generazioni di autori palestinesi

I temi affrontati dagli autori precedenti, considerati dei colossi della produzione letteraria palestinese, hanno influenzato anche le generazioni successive. La memoria legata alla patria perduta, per esempio, è al centro di una vasta produzione di scrittori contemporanei, che non rinunciano all'esplorazione del passato per ricongiungere la narrazione palestinese al flusso della storia e riconnettere la collettività ai luoghi della

memoria. Nel romanzo *Mornings in Jenin* (*Ogni mattina a Jenin*) pubblicato nel 2006, Susan Abulhawa, autrice che ora vive negli Stati Uniti e la cui famiglia è fuggita durante la guerra del ’67, riprende il tema della patria perduta. La storia racconta quattro generazioni di palestinesi, dal patriarca Yehya e la moglie Bessima, passando per Hassan e Dalia fino ai loro figli Yussef e Amal. È quest’ultima la voce narrante che riporta le vicende legate alla sua famiglia, costretta a lasciare la propria casa dopo la *nakba* per il campo profughi di Jenin, in Cisgiordania. La figura di Amal è fortemente simbolica, poiché la protagonista è nata in seguito alla scomparsa del fratello Ismael, rapito durante i combattimenti del ’48 da un soldato israeliano, la cui moglie non poteva avere figli per via delle torture subite ad Aushwitz. Ismael viene quindi ribattezzato David e si arruola nell’esercito israeliano, mentre l’altro fratello di Amal, Youssef, consacra la sua esistenza alla causa palestinese. Questa struttura narrativa riprende evidentemente quella del romanzo di Kanafani, *Ritorno a Haifa*. In parallelo, si snoda la storia di Amal dall’infanzia agli amori, dai lutti ai periodi all’estero e al ritorno a Jenin, dal matrimonio alla maternità. Durante i momenti di assenza dalla Palestina, ad esempio quando si trova negli Stati Uniti per studiare, la protagonista condivide il sentimento di *ghurba* che la pervade e rivendica la sua identità palestinese:

> […] indipendentemente dalla facciata dietro la quale mi nascondevo, sarei sempre appartenuta a quella nazione palestinese di esuli senza terra, né umanità, né onore. Il mio essere araba e il richiamo originario della Palestina mi ancoravano al mondo.[30]

La narrazione copre circa sessant’anni di storia, dal 1941 al 2002, dopo la seconda Intifada. Attraverso il racconto della famiglia di Amal, in particolare dei personaggi femminili, viene narrata una storia collettiva, quella del popolo palestinese che vive la tragedia dell’esilio, della perdita della terra e dell’occupazione. Allo stesso tempo, viene messa al centro l’importanza dei rapporti umani e dell’affetto che lega fra loro i personaggi durante tutto il corso delle vicende.

Della vita sotto occupazione, parla anche Suad Amiry, scrittrice e architetto che vive a Ramallah, nata da madre siriana e padre palestinese di Giaffa. Il suo romanzo *Sharon and My Mother-in-Law* (*Sharon e mia suocera*), pubblicato nel 2003, è stato scritto a partire da un diario personale tenuto dell’autrice durante gli eventi di guerra accaduti dopo la seconda Intifada tra il 2001 e il 2002. In esso, vengono narrate le operazioni militari, la distruzione degli edifici e delle case a Ramallah, gli interrogatori e le violente incursioni che stravolgono la quotidianità già precaria di chi vive un’occupazione. Parallelamente a questi racconti, Amiry parla della difficile convivenza con la suocera, accolta nella propria casa durante quegli interminabili giorni di coprifuoco. La vita sotto assedio viene dunque raccontata nella sua tragicità, ma non senza una certa dose di ironia. La resistenza si snoda infatti su un doppio binario: da un lato è diretta a contrastare l’esercito di Sharon, allora primo ministro di

Israele, dall'altro è tesa ad arginare le assillanti pretese della suocera, che dà all'autrice un motivo in più per odiare gli israeliani. La situazione di lungo assedio scatena in Suad Amiry un forte mal di stomaco, che descrive così nelle ultime righe dell'opera:

> Non saprei dire con certezza se, a scatenare quel violento mal di stomaco che mi è durato l'intero venerdì, sia stata la visione dell'alto muro di cemento, oppure l'immagine di Abu Muhammad intento a piantare gli ulivi a ridosso del muro, […], o il palestinese picchiato selvaggiamente nel gabbiotto militare al checkpoint di Qalandia o il viso inondato di lacrime silenziose di Leila sulla via del ritorno. […] Va da sé che gli aerei israeliani che per ore e ore hanno sorvolato Ramallah non sono stati d'aiuto alla mia scrittura né al mio stomaco stressato.[31]

Dal complesso contesto dei Territori occupati spicca anche il nome di Atef Abu Saif, nato e cresciuto nel campo profughi di Jabaliya nella Striscia di Gaza. Il suo celebre romanzo *Ḥayāt mu'allaqa* (*Vita sospesa*), pubblicato nel 2014, è ambientato nel campo profughi di Jabaliya, dove Na'im al-Wardani gestisce una tipografia in cui stampa foto-ritratto dei martiri della sua comunità, foto che da decenni custodisce con grande dolore in un armadio nel cortile della sua casa. Quando Na'im viene ucciso sotto i colpi dell'esercito israeliano, la sua morte diventa il pretesto per aprire, fisicamente e metaforicamente, i cassetti della memoria dei profughi del campo,[32] dando voce alle storie di giovani le cui vite sono state spezzate e i cui nomi sono stati dimenticati. L'autore racconta così della dolorosa quotidianità a Gaza, in cui persone amiche o conosciute d'un tratto si trasformano in salme e i loro volti appaiono sui manifesti che rivestono i muri della città. Dopo l'uccisione del tipografo, inoltre, il governo guidato da Hamas dichiara di voler costruire una stazione di polizia, un centro commerciale e una moschea sul terreno della casa di Na'im, luogo che ha però un valore storico e simbolico di resistenza antibritannica e antisraeliana per gli abitanti del campo. Questi ultimi, quindi, si oppongono, invano, ma con orgoglio e fermezza, al progetto edilizio fino ad arrivare allo scontro con la polizia. Dall'opera emergono numerosi dettagli della vita a Gaza e dello stato di oppressione, esterna e interna, e di privazione costante che vivono i suoi cittadini, le cui tragiche storie vengono sempre più trascurate e dimenticate.

La memoria e l'occupazione fanno da sfondo anche al romanzo di Adania Shibli, *Tafṣīl thanāwī* (*Un dettaglio minore*), pubblicato nel 2017. L'opera è divisa in due parti: la prima, narrata in terza persona, è ambientata nell'estate del 1949 ed è incentrata su un episodio che vede protagonisti un generale e alcuni soldati israeliani, i quali attaccano un gruppo di beduini nel deserto del Negev. Gli uomini uccidono tutti tranne una ragazza, che viene catturata, stuprata, e solo dopo uccisa e sepolta nella sabbia. La seconda parte, narrata in prima persona, è ambientata ai giorni nostri, quando una donna di Ramallah, goffa e impacciata, legge un vecchio articolo sullo stupro e rimane colpita da "un dettaglio minore", ovvero dal fatto che "l'incidente" ha

avuto luogo esattamente venticinque anni prima del suo giorno di nascita. Quell'omicidio la affascina a tal punto da trasformarlo in un'ossessione, che la spinge a girare per la Palestina, superando in modo spesso inverosimile numerosi posti di blocco, alla ricerca di maggiori informazioni su quell'evento per conoscere il punto di vista della vittima. Durante il viaggio, la protagonista ricorda i villaggi palestinesi distrutti, descrive l'angoscia e la paura che la pervade a ogni controllo dell'esercito israeliano e si emoziona quando rivede il mare, per la prima volta dopo molto tempo. Fa visita quindi agli archivi negli insediamenti limitrofi alla zona dell'omicidio fino ad addentrarsi in una zona militare.

> Tuttavia, nello stesso tempo, mi rendo conto che il mio interesse per questo incidente, basato su un dettaglio minore come la data in cui si è verificato, è un segno che finirò ancora una volta per oltrepassare qualche limite. Così, da quando mi sono imbattuta in questo incidente, ogni giorno cerco di convincermi che dovrei lasciar perdere, per non rischiare di fare nulla di avventato. La data in cui si è verificato non può essere più di una semplice coincidenza. Come se non bastasse, a volte è necessario dimenticare il passato, soprattutto se il presente è altrettanto orribile.[33]

Nel romanzo si sovrappongono due narrazioni che evocano un presente che non può prescindere da ciò che è stato e, attraverso questo doppio binario temporale, mostrano un'esistenza segnata dall'annullamento di sé e dalla deprivazione. La presenza costante del passato nel presente è infatti il motore di tutta la vicenda, il cui epilogo lascia ben poco spazio alla speranza, alla giustizia e alla verità, mettendo ancora una volta a tacere le vittime e mostrando quanto sia difficile ricongiungere i frammenti di una narrazione rimasta troppo a lungo oscurata e nascosta nelle pieghe della storia.

I temi della memoria e dell'occupazione e l'idea che esistere come palestinesi sia un atto di resistenza (*ṣumūd*) ritornano anche nella produzione artistica palestinese. Un artista contemporaneo che denuncia la vita sotto occupazione, svolgendo così un'importante funzione di contro informazione nel narrare un quotidiano spesso distorto o addirittura oscurato dai media, è Mohammad Sabaaneh. Nato nel 1978 a Jenin, è autore di *Ana aḥbabtu al-ḥikāya* (*Ho amato la storia*), pubblicato nel 2020 e tradotto in italiano col titolo *Racconto Palestina*. In questa graphic novel il fumettista mostra l'oppressione del popolo palestinese e dà un volto e un nome ai protagonisti delle storie, restituendo loro dignità e permettendo al lettore di vedere la realtà della vita in Palestina. L'opera si apre con l'immagine di un uccellino che si posa sulla finestra della cella della prigione israeliana in cui è detenuto Mohammad, il quale si inserisce come personaggio raccontando così della sua esperienza in carcere. I due quindi si incontrano e fanno un accordo: l'uccellino, essendo libero, sarebbe andato in giro per la Palestina a raccogliere storie, le avrebbe raccontate a Mohammad, che avrebbe avuto il compito di scriverle e disegnarle. L'uccellino, dunque, vola alla volta di Gerusalemme, poi a Gaza, poi in Cisgiordania e riporta come un vero e proprio cantastorie spaccati di vita quotidiana dei palestinesi sotto occupazione. Tutte le

storie narrate non sono frutto della fantasia dell'autore, ma sono vicende realmente accadute e spesso direttamente vissute da Sabaaneh come testimone. Viene raccontato, ad esempio, degli abitanti di Gaza, costretti a convivere con la costante presenza di droni sulle loro teste, dei bambini colpiti da proiettili israeliani mentre vanno a scuola in Cisgiordania, dei tanti martiri morti per la causa palestinese, a cui Mohammad stesso ha dovuto fare i ritratti per commemorarli dopo l'uccisione. Viene narrato dei carrarmati israeliani che asfaltano qualunque cosa e persona si trovano davanti per espropriare la terra e costruire i loro insediamenti illegali. Queste storie, che occupano la gran parte del fumetto, si alternano poi alle tavole che mostrano immagini altrettanto suggestive della vita di Mohammad in carcere, degli interrogatori e delle torture subite. Leggendo e osservando parallelamente le vicende dal carcere e quelle dalla Palestina occupata, il lettore può facilmente rendersi conto che la vita in prigione non è poi così diversa da quella fuori, continuamente scandita dalla violenza dei coloni, dai checkpoint e dalle barriere fisiche e simboliche rappresentate tanto dalle sbarre del carcere quanto dal muro di Sharon. Interessante in questo senso è anche la tecnica artistica usata da Sabaaneh, che, proprio come fanno molti prigionieri con il loro nome sulle pareti della prigione, ha inciso le storie dei palestinesi usando la stampa linoleografica, quasi a volerle imprimere metaforicamente nella memoria collettiva.

Come emerge dalle opere presentate in questa sezione, la letteratura libanese e quella palestinese, fortemente in dialogo tra loro, mettono al centro il tema della memoria per rielaborare un passato traumatico e affrontare un presente ancora complesso. Nel caso del Libano, la guerra, descritta come un fenomeno che invade e permea la vita quotidiana delle persone e come un pericolo sempre imminente, fa da sfondo e da protagonista a numerose pubblicazioni. Se molti romanzi libanesi mettono in scena storie frutto della fantasia dei loro autori, che spesso riflettono le loro esperienze di vita, e le collocano nella cornice storica della guerra civile, la produzione fumettistica lascia più spazio alla storia personale e famigliare degli artisti stessi, che tendono a raccontare in prima persona l'intrusività e il trauma della guerra, o meglio, delle guerre, nelle loro vite. In entrambi i prodotti letterari, comunque, obiettivo comune degli autori è il recupero, il consolidamento e il mantenimento della memoria su quegli eventi, dimenticati dalla storiografia ufficiale e dalle istituzioni in Libano.

È tratta dalla graphic novel *Racconto Palestina* di Mohammad Sabaaneh (pp. 78-79). La Palestina viene rappresentata attraverso l'immagine evocativa di un labirinto composto da muri di separazione alti e invalicabili.

Vignetta di Naji al-Ali pubblicata il 9 novembre 1980 su *as-Safir*, Libano. Tratta da *Handala un bambino in Palestina* (p. 124). Un combattente in fin di vita rimane aggrappato alla sua terra, la Palestina, mentre Handala assiste imperturbato alla scena.

Il caso della Palestina è ancora più emblematico quando si parla del tema della memoria, poiché l'occupazione, la perdita di territorio, la migrazione forzata e i soprusi vanno avanti senza tregua da decenni. I palestinesi, della diaspora così come residenti in Israele o nei Territori occupati, vivono costantemente la *ghurba*, dovuta alla mancanza di una patria, insieme alla privazione della libertà e all'assenza di giustizia per le violenze quotidiane subite. Il tema della memoria legato all'esperienza traumatica della terra perduta, dell'esilio, dello sradicamento, del violento dominio da parte degli israeliani, è infatti centrale nella produzione letteraria e artistica dalla Palestina, proprio per resistere al tentativo di cancellazione del popolo palestinese portato avanti dall'ideologia sionista. La letteratura e l'arte in questo quadro diventano dunque strumenti cruciali per offrire una testimonianza di memoria che da personale diventa collettiva, nonché per reagire al proprio trauma storico, tramandato di generazione in generazione, rivendicare l'identità e il diritto di esistere dei palestinesi e registrare la storia, dando voce agli oppressi.

AMNISTIA O AMNESIA?

Gli accordi di Ta'if che nel 1989 pongono formalmente fine alla guerra in Libano, sono seguiti nel 1991 da una legge di amnistia con la quale tutti i crimini politici commessi durante gli anni di conflitto vengono cancellati. I signori della guerra, fautori di crimini e massacri, sono stati assolti dalle loro colpe e occupano oggi cariche pubbliche importanti. Questa legge ha avuto come risultato un'amnesia generalizzata a livello pubblico, impedendo una fase collettiva di elaborazione del trauma nonché lo sviluppo di una versione ufficiale della storia. Viene messo dunque in atto un processo di deresponsabilizzazione tale per cui le cause della guerra civile vengono sempre riportate come esterne al paese e mai all'interno della società libanese stessa, il cui assetto multiconfessionale ha avuto, in realtà, un ruolo cardine. Il conflitto è quindi un vero e proprio argomento tabù ancora oggi e persino il termine arabo usato nel linguaggio quotidiano per riferirvisi, *al-aḥdāth*, "gli eventi", suggerisce la mancanza di una coscienza collettiva e di una narrazione univoca sulla guerra. La dimensione dell'oblio è visibile addirittura nella ricostruzione architettonica di Beirut. Nel corso degli anni novanta, infatti, il governo libanese ha dato il via a una grande impresa di ricostruzione post-bellica affidata alla società privata Solidere. La zona centrale della Downtown, dove prima si trovava il *suq*, mercato e luogo di incontro e scambio, e dove sorgevano edifici dell'epoca ottomana, è stata privatizzata e rasa quasi completamente al suolo per lasciare spazio a grattacieli ultramoderni. Con questo progetto di ricostruzione, si è quindi assistito a una rimozione materiale, visiva e anche simbolica delle macerie, e dunque della memoria, della guerra.

NAJI AL-ALI E LE SUE VIGNETTE

Naji al-Ali è un vignettista palestinese noto a livello internazionale. Nato nel 1937 in un piccolo villaggio dell'Alta Galilea che diventa presto parte di Israele, è costretto a fuggire dalla Palestina e trova rifugio in un campo profughi vicino a Sidone, in Libano. Si trasferisce a Beirut per studiare e acquisisce ben presto una forte coscienza politica, prende parte a cortei e manifestazioni, sperimentando per questo anche la galera. Nel 1961 conosce Ghassan Kanafani, che lo mette in contatto con il quotidiano *al-Ḥurriyya*, dove compaiono le sue prime vignette. Alla fine del '61 emigra in Kuwait dove lavora per diverse riviste fino ai primi anni settanta. È nel paese del Golfo che disegna per la prima volta il personaggio di Handala, per cui è famoso in tutto il mondo. Handala è un bambino palestinese, quasi sempre rappresentato scalzo e di spalle, intento a guardare come un osservatore imperturbato e inerme scene di oppressione da parte degli israeliani, ma anche di corruzione e doppiogiochismo della comunità araba e internazionale di fronte alla violenza e all'occupazione sionista. Questo personaggio è testimone di tutti gli eventi che hanno caratterizzato la storia del popolo palestinese a partire dalla *nakba*: dalla privazione dei terreni e delle risorse da parte di Israele alla vita nei campi profughi, dal controllo dei media da parte dei governi nella regione araba all'egemonia degli USA nell'economia del petrolio, dal diritto al ritorno dei

palestinesi, di fatto lasciati soli dalla comunità internazionale, alla resistenza armata come unica risposta possibile ai soprusi subiti. Come è evidente dalle sue vignette caratterizzate da un linguaggio simbolico assai evocativo, Naji al-Ali non ha mai risparmiato critiche a nessuna delle parti coinvolte nella questione palestinese ed è per questo considerata una delle voci indipendenti più potenti, ma anche più scomode nel panorama internazionale. Nel 1987 a Londra, l'artista cade vittima di un attentato alla sua persona, ma il suo assassino non viene mai identificato. Al-Ali è tuttora molto amato non solo in Palestina ma nel mondo arabo in generale e Handala continua a essere un forte simbolo del popolo palestinese.

2. RIVOLUZIONE TRA PRESENTE E FUTURO

Fra i tanti stereotipi legati al mondo arabo vi è l'idea di un mondo statico, arretrato e per natura incline alla violenza e alla repressione. In realtà, soprattutto a partire dalle proteste e dalle rivoluzioni del 2011,[34] le società arabe hanno dato prova di grande dinamicità e spinta al cambiamento. Al di là degli esiti nel medio-lungo periodo delle proteste e dei loro risvolti geopolitici, le rivoluzioni hanno inciso in profondità le coscienze collettive, portando a una maggiore consapevolezza da parte dell'individuo rispetto al suo ruolo attivo nel rivendicare i propri diritti e nel far valere le proprie istanze. Questa ondata di contestazioni, che ha attraversato tutta la regione dal Marocco fino all'Iraq, ha reso per la prima volta possibile ciò che prima era impensabile: sfidare l'ordine costituito e chiedere a gran voce un cambiamento strutturale e radicale del sistema. Più di recente, nel 2019, milioni di cittadini sono scesi nuovamente in piazza in molti paesi arabi, come il Libano, l'Iraq, l'Algeria e il Sudan, mostrando quanto ancora il cambiamento sia sentito come urgente e necessario. Il tema della rivoluzione fa dunque da sfondo a molte opere pubblicate negli anni precedenti e successivi al 2011 ed è trasversale alle letterature della regione. Questa tematica non è da intendersi solo come la mera narrazione degli eventi delle piazze, ma va letta in senso più ampio come il racconto delle lotte e delle rivendicazioni sociali alla base delle mobilitazioni e al contempo anche come l'impulso a un mutamento dell'immaginario collettivo rispetto agli scenari presenti e futuri. Fra le pubblicazioni che mettono al centro la rivoluzione vi sono quelle provenienti, fra le altre, dalla Siria, dalla Tunisia, dal Libano e soprattutto dall'Egitto, paese che ha avuto un ruolo cardine nel 2011, e che ha visto un boom di pubblicazioni, e anni dopo anche di traduzioni, sul tema.

2.1 **Lotte e rivendicazioni tra utopia e distopia**

Un gran numero di romanzi arabi, e non solo, scritti prima del 2011, affrontano

questioni come la corruzione, la povertà, la disoccupazione, la mancanza di diritti, l'oppressione politica e il controllo pervasivo da parte dello stato, mostrando un presente complesso e precario e criticando in maniera tagliente il sistema. In questo senso, il tema della rivoluzione, intesa come insieme di denunce e lotte che partono dal basso e danno voce alle persone, è riscontrabile in molti titoli precedenti agli eventi del 2011. A partire da quella data, poi, sono state pubblicate numerose opere che raccontano gli avvenimenti nelle piazze, le rivendicazioni del popolo, ma anche la dura repressione dei regimi e i conflitti da questa scaturiti, delineando una narrazione che si muove tra le speranze utopiche date dalla spinta rivoluzionaria da un lato, e gli scenari distopici risultanti dalla violenza e dalla corsa alle armi dall'altro.

Le Primavere arabe, rivolte o rivoluzioni del 2011, hanno segnato un momento cruciale nella storia dei paesi arabi (cfr. Roggero e Acconcia, *infra*). Per la prima volta, infatti, i sistemi politici, economici e sociali, rappresentati da élite autoritarie e repressive al potere da decenni, sono stati apertamente criticati dal popolo, che ha chiesto un cambiamento. Le rivendicazioni portate avanti nelle piazze mettevano in discussione lo status quo in tutti i suoi aspetti: dai regimi alle istituzioni corrotte dalle politiche economiche che minavano le condizioni dei più fragili all'assetto patriarcale della società che schiacciava le donne e le minoranze. Questi eventi sono stati spesso presentati dai media italiani come scoppi di violenza inaspettati o come il mero risultato di giochi di potere dell'Occidente. Una narrazione assai semplicistica che toglie valore e dignità a mobilitazioni che hanno in realtà segnato uno spartiacque importante nella storia dei paesi arabi. Osservando i dati relativi all'economia e alle politiche adottate nei vari paesi già a partire dagli anni novanta, risulta chiaro che persistevano difficili condizioni economiche legate agli altissimi tassi di disoccupazione giovanile, allo smantellamento dei sistemi di welfare e alla crescita esponenziale dei prezzi dei beni di consumo acuita dalla crisi mondiale del 2008. Queste situazioni di disagio sono andate a sommarsi alla presenza non più sostenibile di autoritarismi che impedivano ogni forma di libertà civile, politica e di espressione. In quegli anni qualcosa quindi si era mosso: vi sono state sollevazioni popolari che avevano interessato determinate categorie professionali e/o si erano accontentate di risultati parziali come per esempio in Tunisia con la rivolta del bacino minerario di Gafsa del 2008 e in Egitto il movimento Kifaya[35] del 2005. Il clima di malcontento diffuso risulta assai evidente anche nelle opere letterarie pubblicate già a partire dagli anni 2000, che sono chiara testimonianza del lungo processo che ha portato alle rivoluzioni e del clima sovversivo poi esploso in maniera dirompente nelle piazze in paesi come l'Egitto, la Tunisia e la Siria.

2.1.1 "La letteratura della rabbia e della rivoluzione":[36] il romanzo egiziano

Nel lontano 2002, lo scrittore e dentista egiziano ‘Ala’ al-Aswani pubblica *ʿImārat Yaʿqūbyān* (*Palazzo Yacoubian*), da cui nel 2006 viene tratto l’omonimo film diretto da Marwan Hamed. L’opera, che ottiene un grande successo in tutto il mondo e viene tradotta in moltissime lingue, è un romanzo corale sull’Egitto all’epoca della presidenza di Mubarak. La storia è ambientata all’interno di un palazzo realmente esistente al Cairo, Palazzo Yacoubian, che diventa una sorta di microcosmo in cui vivono svariati personaggi che rappresentano le diverse anime della società egiziana. Tra questi vi è Taha, figlio del portiere, che sogna di entrare in polizia. Nonostante un esame di ammissione soddisfacente, però, il giovane viene rigettato senza spiegazione, probabilmente per il suo status sociale non altolocato. Deluso dalla situazione, si iscrive alla facoltà di scienze politiche e stringe amicizia con un gruppo di ragazzi poveri come lui. Tramite uno di loro particolarmente religioso, conosce *shaykh* Shaker, un imam che lo irretisce e lo inizia al *jihad* islamico. Buthayna, fidanzata di Taha, è un altro personaggio centrale del romanzo. Dopo la morte del padre, la giovane ragazza ha sulle spalle la responsabilità della sua famiglia e deve abbandonare gli studi. Trova quindi lavoro come commessa ma, faticando a sbarcare il lunario, decide, rassegnata per via delle circostanze, di concedersi al suo capo. Nel palazzo abita anche Hatim, un ricco omosessuale che sfrutta la sua posizione di privilegio per avere rapporti con altri uomini meno fortunati di lui. Fra loro vi è ‘Abdu, soldato nubiano sposato, per cui Hatim perde la testa e con cui intreccia una relazione che avrà una fine tragica. Un’altra figura di rilievo è Hagg[37] ‘Azzam, un ricco uomo d’affari, che, deciso a entrare in politica, è costretto sotto ricatto a pagare un’ingente somma di denaro a un politico assai influente per assicurarsi la vittoria alle imminenti elezioni. Sebbene il romanzo sia stato pubblicato quasi dieci anni prima dello scoppio delle rivoluzioni, l’immagine che viene data dell’Egitto è già quella di una società fortemente corrotta e in crisi, in cui tutto è ottenibile per i ricchi e nulla è dovuto a chi vive ai margini, dove non esistono meriti ma solo privilegi e dove a pagare il prezzo di tutto questo sono soprattutto i più poveri, le donne e i giovani, che appaiono rassegnati e disillusi. Nonostante sia ancora presto per parlare di rivoluzione come tematica centrale, in quest’opera sono già evidenti i germogli di malcontento economico e sociale, che saranno fulcro anche di pubblicazioni degli anni successivi, oltre che scintilla delle rivolte del 2011.

Qualche anno dopo, nel 2007, l’autore egiziano Ahmed Mourad pubblica *Fīrtījū* (*Vertigo*), romanzo noir il cui titolo fa eco al film di Hitchcock. Mourad, scrittore di notte e fotografo ufficiale dell’ex presidente Mubarak di giorno, ricrea nel protagonista della storia un suo alter ego. Il personaggio principale, infatti, si chiama Ahmed, è nato lo stesso giorno del suo autore e, come lui, fa il fotografo. All’inizio del romanzo, si trova per caso ad assistere a una strage che ha luogo nel bar Vertigo, locale in cui si incontra l’alta borghesia del Cairo. Nell’attacco, perdono la vita due importanti uomini d’affari cairoti e anche l’amico d’infanzia del protagonista,

Hossam, che faceva il pianista nel bar. Al momento dell'arrivo degli attentatori, Ahmed si trova sul terrazzo a fumare e ha con sé la sua macchina fotografica. Senza essere visto, dunque, inizia a scattare una serie di fotografie della strage e decide di mandarle immediatamente alla polizia in forma anonima, ma non viene considerato. Quindi, intenzionato a fare giustizia, prova a inviare gli scatti a un noto giornale, chiamato ironicamente *La libertà*, il cui direttore era giudicato da Ahmed un uomo impavido e incorruttibile, ma anche questo tentativo cade nel vuoto. È dunque evidente sin dall'inizio della storia una critica pungente al sistema, alla polizia, alle forze di sicurezza dello stato, alla classe politica corrotta e alla stampa, collusa anch'essa col potere. A un anno dall'evento, il ricordo della strage si affievolisce, e il fatto viene ridotto a un omicidio fra i tanti che accadono al Cairo. Nel frattempo, Ahmed ha trovato lavoro come fotografo al Casino Paris, locale di basso livello e ritrovo di personaggi disparati, tra i quali compare anche il direttore del giornale. Così, il protagonista si ritrova in possesso di altre fotografie compromettenti, che decide di utilizzare per portare alla luce la verità sui fatti del bar Vertigo e fare finalmente giustizia. Insieme all'amico Omar, esperto informatico, e ad 'Ala', giornalista licenziato della *Libertà* perché aveva osato criticare un uomo potente, mette in atto un piano per smascherare i reali colpevoli, denunciare il malaffare e la corruzione dilagante e vendicare il suo caro amico ucciso nella strage.

> Non poteva negare che a muoverlo non era la pura sete di verità e giustizia. Dentro di sé, desiderava confonderli, spiazzarli, invertire i ruoli tra lui e loro e insinuare per la prima volta la paura nelle loro vite. Avrebbe voluto farli sentire come si sentiva lui: come chi vive ai margini. […]
> "E allora? Cosa c'è che non va se voglio vendicarmi di questa gente? Adesso danneggiano me, ma è da tantissimo tempo che danneggiano questo paese. Cosa c'è di male se il disprezzo che provo per loro mi fa vendicare anche altre persone? La gente non ha il tempo né la possibilità di alzare la testa e chiedere quello che le spetta, e lottare per ottenerlo. Sono tutti impegnati a guadagnarsi la pagnotta."[38]

Alla fine, questo atto sovversivo e coraggioso di Ahmed e dei suoi amici, che mette alle strette i potenti coinvolti, non rimarrà impunito. Esso mostra però chiaramente la voglia di rivalsa da parte di una giovane generazione che si batte per la verità e la giustizia, non senza conseguenze. Il protagonista "eroe" del romanzo, pur spinto in prima istanza dalla sete di vendetta, si muove all'interno di una società sul punto di esplodere e dà prova di una spinta rivoluzionaria al cambiamento, in un qualche modo premonitrice della rivoluzione iniziata pochi anni dopo.

Romanzo dal carattere profetico è anche *Yūtūbiā* (*Utopia*) di Ahmed Khaled Tawfiq, pubblicato nel 2008. Nonostante il titolo, si tratta in realtà di un romanzo distopico ambientato nell'anno 2023 in un Egitto dove lo stato è fallito e la classe media scomparsa. La società è ora drasticamente divisa tra un'élite ricchissima e una massa poverissima. Le due classi vivono separate da un muro, che marca ancora di più il

divario tra il gruppo dominante e privilegiato, che si gode la vita tra il lusso sfrenato e macabre cacce all'uomo, e quello dei diseredati, visti come bestie da intrattenimento, da cacciare e uccidere per il puro gusto di farlo. La storia è raccontata dal punto di vista dei due personaggi principali: da un lato vi è 'Ala', un ricco rampollo, crudele e disumanizzato che per noia decide insieme alla sua compagna di scappare dall'enclave, chiamata Utopia, e superare il muro per vedere cosa c'è dall'altra parte; dall'altro Jaber, un professore caduto in disgrazia che vive, o meglio sopravvive, nella parte povera, ma nonostante tutto resta umano. Attraverso descrizioni accurate dei luoghi e dei modi di vivere delle due classi, l'autore mostra tutta la disperazione, la miseria, i vizi, la violenza, soprattutto nei confronti delle donne, e la barbarie di una società, forse non così lontana da quella in cui sente di vivere, che sembra aver perso tutti i suoi valori e i suoi punti di riferimento.

> Sedici anni e non appartieni a nessun altro luogo che Utopia. Sei un cittadino di Utopia, vivi nel lusso e nella noia che ti hanno rammollito, non sai più distinguere un americano da un egiziano o da un israeliano… non sai distinguere te stesso dagli altri. Se non fosse per quel poco di libido nelle vene non noteresti nemmeno la differenza tra maschi e femmine.
> […]
> Che cosa puoi fare in questo paradiso artificiale? Dormi, ti fai di droghe, mangi all'inverosimile, poi vomiti in modo da poter riassaporare il piacere del cibo e fai sesso (è veramente strano osservare quanto la noia renda aggressivi e sadici i comportamenti sessuali).
> […]
> Questa è Utopia, un luogo dove far passare ogni singolo minuto della tua vita ti consuma.[39]

Il romanzo, che ha un evidente intento di denuncia sociale, si conclude con una grande rivoluzione, scaturita da un episodio molto violento, guidata dai poveri contro i ricchi abitanti dell'enclave. Il finale, che rimane aperto ma non lascia presagire nulla di buono per l'élite privilegiata, è in parte premonitore di quello che è realmente successo nelle piazze egiziane qualche anno dopo, quando le proteste popolari hanno portato alle dimissioni di Mubarak.

Dopo il 2011, molti autori iniziano a scrivere della rivoluzione di piazza Tahrir. Tra loro, una delle voci di spicco è il già citato 'Ala' al-Aswani, che è stato anche attivista nel movimento Kifaya e che nel 2018 pubblica *Jumhūriyya ka'anna* (*Repubblica come se*), tradotto in italiano col titolo *Sono corso verso il Nilo*. Il romanzo offre una panoramica decennale degli anni precedenti e immediatamente successivi alla rivoluzione egiziana e alla caduta del regime di Mubarak. Le vicende ruotano attorno a una serie di personaggi, appartenenti a classi sociali e gruppi religiosi differenti, che rappresentano uno spaccato del tessuto sociale egiziano. Le loro storie si intrecciano in una quotidianità fatta di disuguaglianze, corruzione e brutalità, per poi convergere nelle rivolte di piazza Tahrir. Tra loro, spicca la figura del generale Ahmed 'Alwani, membro di alto rango dell'agenzia di sicurezza del governo, musulmano osservante,

uomo pio e dedito alla famiglia, ma che non esita a torturare quelli che reputa essere nemici dello stato. Descrivendo gli eventi di piazza Tahrir come estranei alla mentalità egiziana, egli mette in atto piani per tagliare le telecomunicazioni e consente l'uso di munizioni vere da parte degli agenti durante le proteste. Ancora prima dell'inizio delle contestazioni, il generale cerca di dissuadere sua figlia Dania, studentessa di medicina, dal mostrare solidarietà al martire Khaled Sa'id,[40] provando a convincerla del fatto che è in atto una cospirazione mondiale contro l'Egitto. Nonostante la scomoda posizione per via del lavoro del padre, qualche mese dopo la giovane ragazza decide di unirsi alla rivoluzione spinta dal suo compagno di università e fidanzato Khaled, attivista politico che viene poi ucciso dai militari di fronte a lei durante una manifestazione. In piazza, scendono anche altri personaggi, come Mazen, giovane ingegnere e rappresentante sindacale, che prende parte a varie proteste per rivendicare i diritti dei lavoratori. Mazen ha una corrispondenza via e-mail con Asma', un'insegnante di inglese che come lui frequenta le riunioni del movimento Kifaya e che si rifiuta di indossare il velo e di contribuire a un sistema scolastico corrotto. Nei loro scambi, i due parlano della necessità di dare il via a un cambiamento per sovvertire il sistema e, quando inizia la rivoluzione, entrambi vi prendono parte e rimangono in contatto aggiornandosi a vicenda sugli eventi. Sullo sfondo, emerge anche la figura di Ashraf Wissa, attore caduto in disgrazia, aristocratico di mezza età con un matrimonio infelice. Essendo membro della minoranza copta, ha sempre mantenuto un basso profilo sulla scena pubblica, ma poiché abita vicino a piazza Tahrir si ritrova sempre più coinvolto negli avvenimenti rivoluzionari anche grazie all'incontro con Asma'. Nel romanzo, vi sono dunque alcuni personaggi che appoggiano la rivoluzione e altri che, essendo invischiati con il regime militare, cercano di boicottarla. Di questo secondo gruppo, fa parte *shaykh* Shamel, presentatore televisivo che ha la fama di essere un musulmano modello, ma che in realtà vive nel lusso più sfrenato, ha avuto decine di mogli ed è vicino al generale 'Alwani e a tutti coloro che hanno potere e che possono assicurargli il mantenimento del suo privilegio. Sulla stessa linea è Nurhan, anche lei presentatrice televisiva che sfrutta la sua capacità di sedurre per fare carriera. Dopo la caduta di Mubarak, in collaborazione con il generale 'Alwani e con il suo ultimo interesse amoroso, Hagg Shenawani, la donna diventa la principale presentatrice della nuova stazione televisiva chiamata *Egitto Vero*, nata con l'obiettivo di diffondere notizie false sulla rivolta per screditarla. Anche 'Issam Sha'lan è vicino ai vertici del potere. Un tempo attivista politico, ora è il manager del cementificio in cui lavora Mazen, a cui continua a ripetere che la rivoluzione è senza speranze perché il popolo egiziano è per natura sottomesso e codardo. I numerosi personaggi del romanzo, divisi tra classe sociale aristocratica e operaia e tra nuova generazione e vecchia guardia, rappresentano le varie sfaccettature della società egiziana all'alba del 2011: dai giovani studenti rivoluzionari ai repressivi capi dell'esercito, dagli operai idealisti ai cinici manager asserviti al potere, da chi è stato sempre in disparte perché membro di

una minoranza a chi ha sempre avuto visibilità perché lavora per il regime. Nell'opera, la rivoluzione, con le sue lotte e rivendicazioni, fa da sfondo e da protagonista e viene raccontata in tutte le sue tappe, dall'entusiasmante esordio il 25 gennaio, quando fiumi di persone occupavano le strade, alle incredibili dimissioni di Mubarak l'11 febbraio, che hanno segnato la realizzazione del sogno del popolo, fino al declino, agli stupri e alle molestie, alla repressione che ha avuto la meglio e che ha rimesso a tacere gli egiziani, in qualche modo vittime e complici di quella violenza.

> Ci hanno fatto, e continueranno a farci, tutto quello che vogliono. Ci ammazzeranno, ci violenteranno, ci faranno perdere un occhio con un proiettile di gomma, e nessuno mai pagherà. E sai perché? Perché siamo "una nullità"; perché abbiamo fatto una rivoluzione di cui nessuno aveva bisogno e che nessuno voleva. Lo so che tu credi ancora nel popolo. Io, invece, non ci credo più. Questo popolo, per la cui libertà e dignità sono morti i migliori di noi, non sa che farsene di libertà e dignità. […]
> In Egitto tutto è una menzogna, tranne la rivoluzione. Solo la rivoluzione è vera, per questo la detestano, perché smaschera la loro corruzione e la loro ipocrisia. L'Egitto è una repubblica per modo di dire, una repubblica come se. […]
> La nostra grandiosa rivoluzione è stata un punto di svolta; un unico fiore, insolito e bellissimo, spuntato in una palude. La nostra rivoluzione è stata un'improvvisa mutazione del dna egiziano, subito rientrata. […] Complimenti agli egiziani per aver fatto abortire la rivoluzione […]. Non sapranno mai che la rivoluzione è stata la loro unica opportunità di ottenere giustizia e libertà, e che l'hanno fatta fallire con le loro stesse mani quando ci hanno abbandonati.[41]

Dopo aver subito abusi da parte di un ufficiale, Asma' decide di lasciare l'Egitto e scrive queste parole a Mazen, esprimendo tutta la sua delusione, che rispecchia probabilmente la delusione dello stesso autore, verso un popolo che ha scelto di voltare le spalle ai compagni e mantenere un sistema di cui, alla fine, è parte attiva.

2.1.2 Disegnare – denunciare: il fumetto egiziano

Il periodo di fermento prerivoluzionario e le successive rivolte del 2011 hanno fatto da catalizzatori per lo sviluppo e la diffusione del fumetto in tutta la regione e in maniera particolare in Egitto.

Una pietra miliare quando si parla di fumetto e rivoluzione è *Mītrū* (*Metro*) di Magdi el-Shafee, farmacista di professione e fumettista per passione. Pubblicata nel 2008, la graphic novel racconta di Shihab, un giovane e disilluso ingegnere informatico, il quale, a causa di un affare finito male, si ritrova indebitato con il suo ex socio che lo perseguita per riavere il denaro. Per risolvere i suoi problemi finanziari, decide di organizzare una rapina in una banca, avvalendosi della complicità dell'amico Mustafà. L'impresa non va secondo i piani e nella fuga i due personaggi si imbattono in una scena di corruzione che vede coinvolto un politico intento a ricevere una mazzetta dal direttore della banca. Poco dopo, i due assistono

anche a un misterioso omicidio, la cui vittima è tale Mishab, un anziano imprenditore che viene assassinato dal suo autista. La polizia, tuttavia, arresta un altro uomo. Nel frattempo, Dina, giovane giornalista rivoluzionaria e amante di Shihab, comincia a indagare sull'evento, consapevole che la stampa, imbavagliata e collusa col potere, avrebbe insabbiato la verità. Come nel caso del romanzo di Ahmed Mourad, anche in *Metro* è evidente una forte denuncia del sistema egiziano nel suo insieme: dalla polizia alla stampa, dalle banche al mondo dell'imprenditoria e della politica tutta. In questo quadro di violenza e corruzione dilagante, in cui tutto appare marcio, emerge ancora una volta la frustrazione, la rabbia e al contempo la voglia di rivalsa dei giovani, che si barcamenano tra la sopravvivenza in un ambiente divenuto invivibile e l'ostinata ricerca della verità.

Sullo sfondo delle vicende, viene rappresentata la città del Cairo con la sua linea metropolitana, le cui fermate portano il nome dei vari presidenti egiziani, e la sua atmosfera estremamente caotica, evidenziata dai forti contrasti di bianco e nero che caratterizzano i disegni del fumetto. Le vicende sono rese ancora più realistiche dall'uso del dialetto egiziano nei dialoghi, che contribuisce a ricreare l'ambiente urbano e informale in cui i protagonisti si muovono. All'interno dell'opera, viene inoltre rappresentata una grande manifestazione, alla quale prende parte anche Dina. Quando dall'alto arriva l'ordine di sedare la protesta, viene sguinzagliato un gruppo di teppisti, che iniziano a picchiare violentemente e in alcuni casi uccidere i manifestanti e a violentare le donne. Fra questi malfattori, c'è Wael, fratello di Mustafà, che muore negli scontri, mentre Dina rischia lo stupro. La storia si conclude in una maniera inaspettata, con un duro tradimento subito da Shihab che lo lascia con poche speranze di fronte a un futuro sospeso e incerto.

> Siamo tutti rinchiusi in una trappola gigantesca, e ci rimarremo dentro, aspettando che qualcuno ci tiri un pezzo di formaggio […]
> Quello che conta è che tutti restino occupati a rincorrere il loro formaggio senza pensare a nient'altro […]
> Sai cosa? La soluzione ce l'abbiamo davanti. La trappola è aperta, ma nessuno ne esce fuori. Proprio come voi quando vi hanno costruito un muro intorno: siete rimasti fermi a guardare.[42]

L'opera, che porta alla luce dinamiche di potere radicate nella società egiziana in maniera piuttosto esplicita, è stata censurata e ritirata dagli scaffali poco dopo la sua pubblicazione. L'autore e la casa editrice hanno dovuto anche pagare una multa salata con l'accusa di aver offeso la pubblica morale, rappresentando una scena di sesso e mettendo in cattiva luce personaggi politici realmente esistenti.

Come nel caso dei romanzi, anche molti fumetti hanno rappresentato e narrato gli avvenimenti della rivoluzione. La graphic novel dell'illustratrice Hanan Karargy e dello scrittore Muhammad Hisham 'Ubay dal titolo *18 yawm^{an}* (*18 giorni*) rappresenta, per esempio, l'atmosfera pacifica e piena di speranza delle prime

giornate di rivolte in Egitto. Il fumetto, uscito nel 2011, racconta delle prime diciotto straordinarie giornate di proteste, dal 25 gennaio all'11 febbraio, giorno delle dimissioni di Mubarak. I quattro protagonisti sono una ragazza copta, un giovane membro dei Fratelli musulmani, un ragazzo che vuole emigrare in Europa e un altro che vive in Olanda ma decide di tornare in Egitto per unirsi alla rivoluzione e testimoniano l'eterogeneità della società egiziana. La storia è raccontata sia dal punto di vista dei manifestanti che dei politici e si basa sugli avvenimenti reali di quei giorni, includendo la maggior parte dei momenti più iconici: sono raffigurati i primi grandi raduni in piazza Tahrir, la cosiddetta "battaglia dei cammelli", ovvero l'attacco sferrato dalla polizia sui manifestanti il 2 febbraio a dorso di cammelli, la catena umana che difende il Museo Egizio dagli attacchi incendiari di gruppi di delinquenti, la comparsa dell'esercito nelle strade, e così via. Questa graphic novel, per i cui disegni Hanan Karargy si è basata sulle fotografie scattate in quelle giornate, sembra essere una vera e propria celebrazione dei giovani attivisti, del loro coraggio e del loro spirito rivoluzionario, oltre a costituire un resoconto dettagliato degli avvenimenti che hanno sconvolto il Cairo tra gennaio e febbraio 2011.

La rivoluzione di piazza Tahrir ha portato in piazza anche tantissime donne e attiviste che hanno rivendicato le lotte femministe. Sulla scia della sua esperienza personale durante le contestazioni, la giovane fumettista Deena Mohamed ha creato nel 2013 il fumetto online *Qahera*. Diviso in dieci episodi, è stato pubblicato prima in inglese e poi autotradotto in arabo dall'autrice. La storia ruota attorno alle gesta di Qahera, nome della protagonista oltre che traduzione araba di "vincitrice" e della città del Cairo. Qahera è una supereroina che indossa l'*hijab* e combatte contro la misoginia e l'islamofobia nella società in cui vive. Il fumetto affronta dunque questioni come il sessismo, le molestie e gli stereotipi sulle donne musulmane spesso portati avanti dalle stesse femministe. Sullo sfondo dell'Egitto contemporaneo e degli eventi che si svolgono in quel contesto, Qahera porta avanti la sua lotta al patriarcato e all'islamofobia, intervenendo in episodi di violenza a sostegno delle donne, discutendo con queste ultime dei pregiudizi verso le loro concittadine che indossano il velo e denunciando la misoginia che pervade la società e le istituzioni. Nel quarto episodio, Qahera racconta delle rivendicazioni femministe durante la rivoluzione e mostra il coraggio delle donne che scendono in strada, continuamente esposte agli abusi da parte degli uomini e soprattutto degli agenti di polizia ed esercito. La supereroina, inoltre, si pronuncia anche su questioni esterne all'Egitto, come l'occupazione israeliana che schiaccia i palestinesi a Gaza, mostrando l'importanza dell'intersezionalità delle lotte e della solidarietà tra oppressi.

Dalla quarta parte *On protests* di *Qahera*, fumetto online di Deena Mohamed. Un gruppo di donne protesta nelle piazze egiziane. Qahera, la supereroina protagonista, osservandole afferma: “Io sono una supereroina perché ho i superpoteri, loro sono supereroine perché non li hanno.”

2.1.3 La rivoluzione possibile: letteratura dalla Tunisia

Il tema della rivoluzione e della critica all’autoritarismo emerge anche dalla produzione letteraria proveniente dalla Tunisia, il primo paese in cui sono scoppiate le proteste contro il regime di Ben Ali, a seguito del gesto disperato di Mohamed Bouazizi, fruttivendolo che il 17 dicembre 2010 si è dato fuoco per protestare contro il sequestro da parte della polizia della propria merce e, in generale, contro le pessime condizioni economiche e sociali in cui viveva gran parte del paese, che con lui si è identificato. Nel 2011 viene pubblicato *al-Ghūrīlā* (*Il Gorilla*) di Kamel al-Riahi. Il romanzo inizia con il gesto rivoluzionario di un giovane uomo dalla pelle scura, orfano e reietto della società di nome Salih ma conosciuto come il Gorilla, che decide di sfidare le autorità e salire a mo’ di King Kong in un caldo pomeriggio di agosto sulla Torre dell’Orologio in pieno centro a Tunisi, incatenandosi al quadrante. Mentre le forze di polizia lo minacciano per farlo scendere, un pubblico di curiosi si raduna rapidamente attorno alla torre per assistere alla scena. Sono proprio questi spettatori, insieme allo stesso protagonista, a raccontare la storia da diversi punti di vista, rivelando ciò che ha portato a quell’atto sovversivo. La struttura narrativa del romanzo è frammentata e lascia spazio a una pluralità di voci portatrici di verità diverse. Passando attraverso una serie di narratori, la storia del Gorilla che occupa la torre si intreccia con i ricordi personali di altri personaggi, restituendo un quadro ampio e sfaccettato di una società tunisina alla deriva e soggiogata dal regime di Ben

Ali. Mentre il protagonista è aggrappato all'orologio, un feroce agente di polizia, che gli dà la caccia da anni, lo riconosce e per farlo cadere, imprigionarlo e ucciderlo, inizia a fare scorrere delle scariche elettriche attraverso la struttura metallica della torre. Questo agita la città, già attraversata da un'ondata di malcontento alimentata dalla miseria e dal terrore del regime. Si innesca così un processo rivoluzionario che raggiunge il suo culmine alla fine del romanzo con la tanto triste e rovinosa quanto attesa e inevitabile morte del Gorilla e il fallimento del suo piano ribelle e coraggioso, premonitore di quello che è stato poco tempo dopo in Tunisia e in molti altri paesi arabi.

Tra la fine del 2010 e per tutto il 2011 le piazze delle principali città arabe accolgono milioni di cittadine e cittadini che chiedono libertà e democrazia, rivendicando i propri diritti e cercando di rompere i legami con un passato opprimente. Le lotte portate avanti dalle rivoluzioni sono al centro di numerose opere pubblicate a partire dal 2011, che si incentrano sugli avvenimenti nelle piazze, sulle rivendicazioni del popolo, ma anche sulla dura repressione dei regimi, delineando un racconto che si muove tra utopia e distopia. Nella narrazione delle rivoluzioni sono stati importanti i blog che, in quanto media aggiornabili dagli utenti in tempo reale, si sono prestati bene a raccontare gli avvenimenti delle piazze giorno per giorno. Già nel 2011 viene pubblicato in formato cartaceo il blog *Tunisian Girl* dell'attivista tunisina Leena Ben Mhenni, che fin dal 2008 trattava questioni politiche delicate sul suo paese e criticava il regime di Ben Ali, venendo per questo spesso censurata. Tra dicembre 2010 e gennaio 2011 l'autrice si è recata a Sidi Bouzid, il luogo dove si è immolato Mohamed Bouazizi, poi è scesa in piazza a Kasserine e a Tunisi, ed è stata tra le prime a raccontare in diretta ciò che stava accadendo. Il suo blog è diventato un punto di riferimento importante sia per gli altri attivisti in Tunisia sia per la stampa straniera. Trattandosi del blog di un'attivista, il racconto della rivoluzione, e anche degli avvenimenti che l'hanno preceduta, è estremamente realistico e si fa archivio di quei giorni intensi, complessi e straordinari, oltre a testimoniare da un lato il ruolo centrale svolto della generazione dei giovani nella lotta per i diritti e le libertà e dall'altro l'importanza che i social media hanno avuto in questo processo.

> La folla era unita, solidale, non c'erano capi: tutti avevano lo stesso obiettivo, sognavano lo stesso futuro, guardavano verso lo stesso cielo. Alcuni giovani si sono arrampicati sulle finestre del Ministero degli interni appendendo delle bandiere. Per anni e anni i tunisini, passando davanti a questo sinistro edificio, avevano abbassato lo sguardo e accelerato il passo. Tutto d'un tratto abbiamo superato questa abitudine! Il mio corpo è stato scosso da un brivido quando, poco dopo, tutti noi abbiamo alzato il pugno e gridato con una sola voce che ha fatto tremare la strada e cambiato il corso della storia: "Vattene!". La sequenza video di questa vittoria ha fatto e continua a fare il giro del mondo, facendo sognare tutti gli arabi e tutti i popoli oppressi.[43]

2.1.4 Tra rivoluzione e guerra: letteratura dalla Siria

Il tema della rivoluzione nella letteratura dalla Siria si mescola spesso con quello del conflitto. Le proteste nel paese, infatti, iniziate in modo pacifico, sono state quasi subito represse nel sangue dalle milizie del regime di Assad e si sono trasformate in guerra civile in poco tempo. Un resoconto realistico su quanto accaduto in Siria lo restituisce la giornalista Hala Kodmani, che nel 2014 pubblica un romanzo epistolare dal titolo *La Syrie promise* (*La Siria promessa*). Nell'opera, a metà tra cronaca e autobiografia, l'autrice, attraverso uno scambio di e-mail, immagina di dialogare con il padre, l'ex diplomatico e intellettuale Nazem Kodmani, da poco venuto a mancare. A lui, racconta quasi quotidianamente l'inizio delle proteste che sono scoppiate prima in Tunisia, poi in Egitto, in Libia e, finalmente a inizio 2011, anche in Siria. La giornalista, nata in Francia dove il padre era in esilio con la sua famiglia, descrive con entusiasmo le mobilitazioni che hanno portato alla caduta dei regimi in un paese dopo l'altro, confessando anche di avere riscoperto la propria identità siriana grazie allo scoppio degli eventi rivoluzionari, che lei stessa è andata a seguire sul campo come reporter.

> Quanto sono splendidi, i figli del mio paese! Ragazzi e ragazze della rivoluzione, bruni, biondi e rossi, sorridenti e in lacrime, con in mano una bandiera o un cero… Sono lì, concentrati sui loro canti, a condividere la speranza e a sostenere la battaglia dei loro, dei nostri. Ho voglia di abbracciarli uno per uno. Con loro, come loro, sto vivendo un'inedita storia d'amore con tutto un popolo che riscopro mio e che mi ricambia magistralmente, con un paese ritrovato che tu ci avevi insegnato a disdegnare.[44]

Dal canto suo, il padre Nazem ricostruisce lettera dopo lettera la storia recente della sua amata Siria, restituendo il ritratto di un paese vibrante, vivace, fiero della propria storia e della propria cultura. La gioia iniziale dei ricordi di un paese pieno di vita lascia gradualmente spazio alla malinconia della memoria di una Siria soggiogata dalla dittatura degli Assad, prima di Hafez dal 1970 e poi del figlio Bashar, attuale presidente, di cui il popolo ha chiesto le dimissioni con la rivoluzione. Proprio a causa di questo feroce regime, Nazem Kodmani stesso è stato costretto all'esilio in Francia, paese che ha abbracciato come suo e di cui ha fin da subito apprezzato e condiviso gli ideali. Quando la figlia gli racconta delle prime manifestazioni, che dalla cittadina di Dar'a si diffondono in tutto il paese chiedendo riforme, libertà e democrazia, Nazem si mostra entusiasta. Lo slancio ottimista dei primi scambi di e-mail si tramuta presto in preoccupazione, tristezza, dolore e addirittura senso di colpa per la svolta repressiva che la rivoluzione prende quando il regime inizia a sparare sui manifestanti inermi per le strade, a catturare e torturare i civili e a bombardare, radendole al suolo, le aree più ribelli del paese. In questo scenario di orrore e di violazione dei diritti umani, molto severa è anche l'accusa da parte dell'autrice alla comunità internazionale, che assiste silenziosa alla tragedia. Il romanzo si conclude nel 2012, quando Nazem chiede alla figlia di smettere di scrivergli, perché incapace di sopportare ancora tanto dolore per le sorti infelici della sua amata Siria, caduta in

un lungo incubo che ha annullato ogni speranza iniziale di cambiamento.

Di rivoluzione e guerra in Siria racconta in modo assai suggestivo anche la graphic novel di Hamid Suleiman *Freedom Hospital*, pubblicata nel 2016. Il fumetto si apre nella primavera del 2012 ed è ambientato a Houria, una piccola città di provincia nel nord della Siria, inventata ma verosimile, assediata dall'esercito di Assad. Qui Yasmine, giovane pacifista militante e rivoluzionaria, ha aperto un ospedale clandestino, il Freedom Hospital, che cura indistintamente tutti coloro che ne hanno bisogno, senza differenza di appartenenza politica o religiosa. In quella primavera del 2012, la raggiunge in Siria la sua amica di infanzia Sophie, giornalista originaria di Damasco che vive in Francia con la sua famiglia sin da bambina, la quale entra nel paese di nascosto per girare un documentario sul Freedom Hospital e i suoi occupanti. Attorno all'ospedale, orbitano infatti molte figure, tra medici, personale e pazienti, che rispecchiano la complessità della società siriana. Tra loro, vi è Abu Taysir, comunista, ex carcerato, accusato di essere affiliato ai Fratelli musulmani e responsabile a capo dell'Esercito siriano libero; vi è Abu Azab, meccanico, inizialmente pro-Bashar, ma che si arruola nell'Esercito quando perde moglie e figli in un bombardamento ordinato da Assad; ancora, Elias il Guercio, detto Jamal, cristiano, arrestato e torturato dalla polizia segreta fino a perdere un occhio perché partecipava alle manifestazioni; vi è poi Walid Abu Qatada, ex taxista di Homs, che non partecipa alle prime proteste pacifiche ma si unisce ai ribelli quando imbracciano le armi ed è vicino alle posizioni dei jihadisti salafiti; ancora, Haval, paziente in attesa di un trapianto di reni, è un filosofo curdo, che diserta il servizio militare quando riceve l'ordine di sparare sui manifestanti; anche Salem è un altro ricoverato nell'ospedale, perché ha perso la memoria dopo essere rimasto vittima di uno scontro tra armata regolare e ribelli; al Freedom Hospital abita anche Zanabiah, fidanzata di Haval, assunta come cuoca; infine, ci sono i medici, il dottor Yazan, sunnita, finito in carcere all'inizio della rivoluzione perché curava i ribelli in segreto, e il dottor Fawaz, alawita di famiglia, che conosce Yasmine a una manifestazione vicino a Damasco e si unisce a lei nel progetto del Freedom Hospital. Sullo sfondo, onnipresente, la rivoluzione, diventata ormai una sanguinosa guerra civile, di cui vengono giorno per giorno conteggiate le vittime, che scandiscono il passare del tempo. In questa carneficina, l'ospedale si presenta come un microcosmo dove la speranza e la pace, che Yasmine e altri personaggi provano a coltivare, lascia spazio pagina dopo pagina, stagione dopo stagione, all'odio che sembra insinuarsi e radicalizzarsi ovunque. Attraverso un disegno fortemente stilizzato e un uso del bianco e nero molto contrastato, vengono messe in risalto le atrocità della guerra e la difficile interpretazione dei suoi meccanismi. La molteplicità delle fazioni opposte, che rispecchiano la faticosa convivenza interna alla società siriana, e al Freedom Hospital stesso, nonché le interferenze straniere che complicano il quadro, rendono la lotta della protagonista sempre più difficile da realizzare e rivelano le basi fragili, ma

resilienti, di questa utopia.

Anche nel romanzo *Al-mawt ‘amal shāqq* (*Morire è un mestiere difficile*) dell’autore siriano Khaled Khalifa la narrazione della rivoluzione lascia tristemente spazio a quella della guerra. L’opera racconta l’impresa di Bulbul che, insieme al fratello Huseyn e alla sorella Fatima, intraprende un lungo viaggio per dare sepoltura al padre, incredibilmente morto di morte naturale in un ospedale di Damasco, nel suo villaggio natale vicino ad Aleppo. Le due aree sono fortemente contrapposte nella scacchiera del conflitto siriano poiché Damasco è sotto il controllo del regime, mentre Aleppo è roccaforte dei ribelli. Se normalmente la distanza di circa quattrocento chilometri tra le due città si percorrerebbe in poche ore, nella Siria martoriata dalla guerra civile il rischioso viaggio dei tre protagonisti, con la salma del padre in macchina, richiede giorni e giorni e diventa una vera e propria odissea tra posti di blocco, colpi di artiglieria, perquisizioni e continue tangenti da pagare. In questa saga famigliare, i personaggi sono presentati con grande umanità tra sentimenti di irrisolto rancore e di diffidenza alternati a momenti di solidarietà e vicinanza. Il lungo viaggio in macchina diventa metaforicamente anche un viaggio interiore, che apre riflessioni introspettive in cui ogni personaggio scava dentro di sé alla ricerca dei propri fantasmi e dei propri rimpianti, guardando spesso al passato come all’unico rifugio in cui trovare consolazione. Nelle menti dei tre fratelli si affollano quindi pensieri sulla loro infanzia, sulle strade diverse che hanno intrapreso, sul loro difficile rapporto con il padre e sulle vicende che lo hanno portato a partecipare attivamente alla rivoluzione a fianco della donna che amava e che non era la loro madre. In un paese da incubo presentato come ormai senza speranza alcuna per il futuro, persino morire risulta essere un’ardua impresa, come dimostra il cadavere del padre in decomposizione. Rimanere vivi ogni giorno nella completa devastazione lo è però ancora di più, al punto tale da fare desiderare la morte, vista come qualcosa di poco conto che non suscita ormai neanche più la commozione di chi resta.

> Bulbul si pentì di aver mancato di risolutezza davanti a suo padre. Avrebbe dovuto spiegargli quanto fosse complicato eseguire le sue volontà, con i tempi che correvano. Dappertutto, nel paese, c’erano morti ammazzati che venivano sepolti in fosse comuni, senza neanche essere prima identificati. Anche per le famiglie ricche, la cerimonia di lutto era ridotta a qualche ora soltanto: la morte non era più quel “carnevale” in cui mostrare il proprio status sociale. […]
> Ormai la morte non era più un evento solenne che ispirava commozione nelle persone, ma era percepita piuttosto come una liberazione che suscitava l’invidia dei vivi.[45]

Quest’opera offre un ritratto realistico della Siria dilaniata dalla guerra civile, mettendo in luce il dolore di un popolo che ricerca umanità, pur essendo rassegnato agli orrori del conflitto.

La narrazione delle rivoluzioni, dunque, oscilla in molte pubblicazioni di quegli anni

tra l'utopia e il sogno di cambiamento e di liberazione dal giogo dei regimi e la distopia legata all'incubo di quello che è accaduto in tanti paesi poco dopo lo scoppio delle proteste, dalla repressione all'instaurazione di un'altra feroce dittatura come in Egitto, fino a sanguinosi conflitti ancora irrisolti, come in Siria. Questi eventi hanno lasciato aperti numerosi interrogativi sui risvolti che gli avvenimenti del 2011 hanno avuto nei paesi arabi e sulle loro prospettive future. In questo quadro, sono proprio gli immaginari distopici a caratterizzare una buona parte della produzione letteraria nel mondo arabo che affronta il tema del futuro e che, in realtà, si inserisce in una tendenza letteraria globale legata a un presente segnato da violenza e crisi mondiali.

2.2 **Scenari futuri tra nuovi autoritarismi e crisi globali**

Il diffuso sentimento di sconforto generato dal fallimento politico delle rivoluzioni, che hanno portato con sé una scia di violenza e disumanità, ha dato impulso a un cambiamento di prospettive rispetto al futuro, che si è inevitabilmente riflesso anche nella produzione letteraria post-rivoluzionaria. Non è un caso, infatti, che nel mondo arabo negli anni successivi alle rivolte si sia assistito a un boom di pubblicazioni distopiche, che immaginano scenari futuri terrificanti. Inoltre, le distopie, che nel mostrare un ipotetico futuro leggono in chiave critica il presente, senza mai nominarlo, si prestano bene come narrazioni di denuncia in contesti di censura e caratterizzano numerose opere provenienti dall'Egitto e non solo. Al di là dei risvolti delle rivoluzioni nei paesi arabi, il presente in cui viviamo sta mettendo l'umanità, oltre ogni confine, di fronte a sfide globali urgenti e complesse: lo dimostrano, ad esempio, i numerosi conflitti regionali in corso, la recente pandemia da Covid-19 e la preoccupante crisi ambientale. Queste tematiche sono sempre più ricorrenti e fanno da sfondo anche a una parte della produzione letteraria araba di oggi, a riprova del fatto che si tratta di questioni condivise che superano ogni latitudine.

2.2.1 Società fallite e violenza ordinaria: il romanzo distopico egiziano

Uno dei paesi arabi in cui si assiste a una crescita di pubblicazioni di romanzi distopici dopo il 2011 è l'Egitto, dove l'utopia rivoluzionaria è stata spazzata via dalla feroce repressione operata dal regime di al-Sisi.

A immaginare un futuro post-rivoluzionario caratterizzato da violenze e controllo è per esempio il romanzo distopico *al-Ṭabūr* (*La fila*) di Basma Abdel Aziz, autrice egiziana nonché neuropsichiatra esperta di abusi e torture. Pubblicata nel 2013, l'opera è ambientata in una grande città del Nord Africa, dove qualche tempo prima hanno avuto luogo degli "Sciagurati Eventi", ovvero una rivolta civile mossa contro la dispotica autorità in carica, chiamata metaforicamente la Porta, che fa della burocrazia la sua arma di controllo. La Porta esercita giurisdizione assoluta sulla

popolazione e ne regola la vita attraverso l'espediente delle pratiche burocratiche, rilasciando permessi, convalidando cittadinanze, imponendo tasse su qualunque cosa e concedendo autorizzazioni perfino per compiere banali faccende quotidiane come mangiare e bere. Dopo gli eventi rivoluzionari, però, la Porta è rimasta chiusa e davanti a essa si è formata una coda interminabile di persone in fila per giorni o addirittura mesi. Qui si mescolano cittadini di ogni ceto sociale in attesa del loro turno: tra loro, un giornalista sovversivo, una donna preoccupata per la salute della figlia, il fratello di un agente di sicurezza ucciso negli scontri con i manifestanti e un uomo di nome Yahya, protagonista della storia. Quest'ultimo ha subito una ferita da arma da fuoco durante una delle proteste e sta aspettando di potersi operare per rimuovere il proiettile rimasto conficcato vicino alla vescica. Nonostante la sua salute peggiori di giorno in giorno, i funzionari statali si rifiutano di concedergli il permesso per il ricovero in ospedale, falsificando le cartelle cliniche per manipolare l'informazione circa la repressione della manifestazione e mettendo in guardia i medici sull'illegittimità a procedere con le cure se non autorizzati dallo stato. A farsi carico del caso di Yahya, alla fine, è Tarek, un dottore che si trova a dover scegliere se seguire il protocollo o rischiare la carriera per salvare la vita al protagonista.

> In molti ambienti si borbottava, ma nessuno osava parlare. Si credeva che ormai la Porta e le sue Unità di Difesa tenessero in pugno tutte le regioni. Il loro potere era diventato assoluto e si era esteso alle aziende, alle istituzioni, alle strade, alle case. Un giorno Yahya sentì dire che qualcuno non tollerava più ciò che stava succedendo, e che un piccolo gruppo che si era formato recentemente stava tentando di organizzare un'opposizione. […] In seguito avrebbe saputo che quel giorno la Porta era rimasta chiusa a causa dello scoppio di quelli che sarebbero stati ricordati come i primi Sciagurati Eventi. Da quel momento non aprì più per ricevere i cittadini, ma non smise di emanare leggi e decreti. Yahya pensò che prima o poi avrebbe senz'altro dovuto aprire di nuovo: non c'era motivo che restasse chiusa, dal momento che gli Sciagurati Eventi erano finiti e la Porta aveva riaffermato il proprio dominio incontrastato. Era evidente che quella non era che un'ulteriore punizione ai danni dei cittadini.[46]

Per mantenere il controllo sulle persone, la Porta mobilita tutti i mezzi di propaganda possibile, servendosi ad esempio di una rivista filogovernativa dal nome *La Verità* e sollecitando uno *shaykh* a emettere una *fatwà*, parere legale basato su dettami religiosi, a supporto dell'operato del governo. Con l'obiettivo di screditare le proteste, inoltre, il regime fa addirittura circolare la notizia falsa che la folla di manifestanti fosse in realtà un gruppo di comparse che recitavano per un film. La mistificazione dell'informazione, la falsificazione di documenti e l'abuso d'ufficio sono dunque il modus operandi standard dei burocrati di questo e di molti governi esistenti che opprimono i cittadini, abbandonandoli a loro stessi in una lunga fila, simbolo della loro precarietà, e in una costante attesa per quelli che in realtà dovrebbero essere diritti garantiti.

Un altro romanzo distopico che affronta il fallimento della rivoluzione egiziana è

ʿ*Uṭārid* (*Otared*) di Mohammad Rabie, pubblicato nel 2014. La narrazione di quest'opera si snoda lungo tre linee temporali principali, che si alternano fra loro: il 2025 che mette in scena un futuro grottesco e spaventoso; il 2011 che rilegge da una prospettiva insolita i primi diciotto giorni di rivolte al Cairo; e una breve parte posta a metà romanzo ambientata nel 455 a.C. in una Cairo apocalittica altomedievale in cui si assiste alla resurrezione di un personaggio che preannuncia l'avvento dell'inferno. L'opera si apre nel 2025 quando nella capitale egiziana la sponda orientale del Nilo è occupata dalla misteriosa Repubblica dei Cavalieri di Malta, mentre nella parte occidentale della città si è organizzata una resistenza alle forze di occupazione, costituita da alcuni ex ufficiali di polizia, desiderosi di riscattarsi dall'umiliazione subita nel 2011. Fra loro, il colonnello Ahmed Otared, appostato come cecchino sulla Torre del Cairo, è a capo di un corpo speciale infiltrato nella zona occupata. Con un improvviso salto temporale, la narrazione torna indietro al 25 gennaio 2011, momento dell'inizio della rivoluzione, e restituisce una prospettiva ribaltata degli eventi di piazza Tahrir. I primi diciotto giorni di proteste che questa parte del romanzo descrive non sono presentati come gloriosi e straordinari, bensì come spaventosi e cruenti. Il racconto si concentra ad esempio sulle uccisioni casuali dei manifestanti da parte dei cecchini sui tetti, sugli omicidi arbitrari per le strade della capitale e sulla distesa di cadaveri deformi negli spazi pubblici. Le contestazioni risultano dunque lontane e invisibili nella narrazione, mentre è la morte a passare in primo piano. In questo quadro, anche il ruolo degli attivisti viene ignorato, lasciando spazio a personaggi che vivono ai margini della società e provengono da diverse classi sociali. Tra loro, vi è il cosiddetto "uomo spazzatura", un pedofilo senzatetto che passa le sue giornate a cercare cibo nella spazzatura in compagnia di due bambine, incarnando le disuguaglianze sociali, la povertà e la violenza di strada. Un altro personaggio ai limiti della società è l'"uomo cane", che durante le proteste vaga insieme ai suoi cani e al suo carretto per le strade del Cairo con la missione di raccogliere cadaveri non identificati per poi seppellirli nei parchi pubblici. Dalla classe media, invece, emergono le figure di Zahra, una bambina che si trova senza famiglia, e di 'Insal, un insegnante, che la porta a vivere con sé e poi la accompagna in un giro degli obitori del Cairo, pieni di cadaveri, sperando che ritrovi suo padre. Questi personaggi diventano dunque specchio del lato oscuro e macabro della rivoluzione, che sconvolge le loro esistenze. L'atrocità della morte viene nuovamente ripresa nell'ultimo capitolo dedicato all'anno 2025, quando gli omicidi brutali sono all'ordine del giorno in un contesto politico complesso, in cui a resistere all'occupazione sono proprio le forze armate che quattordici anni prima erano autrici della carneficina avvenuta durante le rivolte. Lo stesso Otared, che nel corso della sua carriera ha scalato le varie posizioni di potere, era fra gli agenti che sparavano sui manifestanti di piazza Tahrir, mentre ora ha assassinato molti politici egiziani che collaborano con il nuovo regime. La società post-rivoluzionaria descritta da Rabie è in preda al caos più totale e in balia della violenza più cruda e inquietante: le persone

passano il loro tempo a rubare, stuprare, massacrarsi a vicenda, drogarsi fino a perdere conoscenza e organizzano macabri suicidi di massa. In questo clima infernale e apocalittico, i capi della resistenza, fra cui lo stesso Otared, progettano un eccidio di cittadini con l'obiettivo di istigare gli egiziani a ribellarsi contro gli occupanti, svegliandoli dal torpore e dalla passività in cui vivono. A differenza delle scene di morte del 2011, qui la folla non mostra rabbia né paura, ma o è indifferente o partecipa in modo grottesco alla violenza e desidera la morte, unica via d'uscita da quell'inferno.

Se in Otared le forze di polizia dominano la Cairo del futuro, o almeno una parte di essa, e costituiscono il gruppo di appartenenza del protagonista, questo non accade nel caso di un'altra opera, pubblicata nel 2013, dal titolo *Nisāʾ al-Karantīnā* (*Le donne di Karantina*) di Nael el-Toukhy. In questo romanzo, sono una gang criminale e le vicende a essa collegate il fulcro della storia, che si apre proprio con un delitto. Corre l'anno 2004, ʻAli e la sua fidanzata Inji sono alla stazione del Cairo in attesa di partire per il sud dell'Egitto quando un uomo importuna la ragazza e ʻAli, in un impeto di rabbia, lo spinge sotto un treno in corsa, uccidendolo. I due si trovano quindi costretti a fuggire per evitare la prigione e scappano ad Alessandria, città dove si svolge il resto del racconto. Qui, ʿAli e Inji costituiscono un vero e proprio regno del crimine la cui la vita gravita attorno al quartiere immaginario di Karantina, che diventa il cuore della lotta per la supremazia di tre generazioni, corrispondenti alle tre parti in cui il romanzo è suddiviso. La prima sezione è dedicata all'ascesa dei due protagonisti, i quali danno vita a una grande gang che si occupa delle più disparate attività illecite, dallo spaccio di droga al traffico di armi, dai giri di prostituzione agli omicidi. La seconda parte racconta invece di Hamadah, figlio della coppia, che entra in guerra con i precedenti alleati della sua famiglia poiché questi ultimi hanno creato un impero criminale parallelo nel quartiere rivale di Karabantina. La terza e ultima parte, infine, è ambientata nel 2064 e si focalizza sulle figure femminili della famiglia, autorevoli e spregiudicate, e sul loro ruolo cruciale nel gestire gli affari e le operazioni illecite, e nel prendere il controllo al punto tale da sostituirsi alle autorità ufficiali, che cercano di fare rispettare leggi per porre fine alla spirale di crimini. L'opposizione alle forze di polizia e al sistema repressivo viene messa in luce nel romanzo anche attraverso la menzione di figure di spicco provenienti da Alessandria, quali Muhammad El Baradei[47] e Khaled Saʻid, che hanno occupato un posto cardine nel quadro delle rivoluzioni del 2011, alle quali viene dedicato un breve accenno. *Nisāʾ al-Karantīnā,* attraverso l'intreccio delle vicende di numerosi personaggi affiliati o nemici dell'impero criminale, si presenta come una saga famigliare che mette in scena con ironia un mondo parallelo al sistema ufficiale, repressivo e autoritario, collocandosi così a metà tra la satira e la distopia.

2.2.2 Tematiche ambientali e scenari apocalittici: graphic novel dalla regione

Numerose opere letterarie recenti mettono al centro la questione climatica e ambientale, che da un lato rafforza la denuncia dei regimi e del sistema capitalista in generale, dall'altro mostra le ansie per il futuro del pianeta, rappresentando scenari distopici e post-apocalittici.

Una fotografia spaventosa del Cairo emerge per esempio dalla graphic novel dell'egiziano Ahmad Naji, *Istikhdām al-ḥayāh* (*L'uso della vita*), pubblicata nel 2014 e tradotto in italiano con il titolo *Vita: istruzioni per l'uso*. L'opera, nata come un blog, è costituita da testi in prosa scritti da Naji e tavole disegnate dall'artista egiziano Ayman Al Zorqani, che sono parte integrante della struttura romanzesca. Il personaggio principale e narratore della storia è Bassam Bahgat, un uomo egiziano di quarantasei anni, che scrive da un futuro indefinito e racconta che l'Egitto è stato colpito da alcune catastrofi naturali: una tempesta di sabbia e una serie di forti terremoti hanno completamente distrutto e sepolto il Cairo, causando un enorme numero di morti, oltre a una perdita inquantificabile in termini di patrimonio culturale e denaro. Nei capitoli successivi, Bassam ricostruisce gli eventi accaduti negli anni precedenti la catastrofe. Racconta che quando aveva vent'anni lui e i suoi amici Rim, Mud e Muna Mayy erano stati reclutati da una società segreta di scienziati e accademici chiamata "Società degli urbanisti", guidata da Ihab Hasan e dalla sua assistente Paprika, una specie di maga dotata di poteri soprannaturali. La Società era nata con l'obiettivo di trasformare il Cairo in un luogo più umano per i suoi cittadini e Bassam era stato ingaggiato per produrre documentari sugli edifici della città. Presto però il protagonista si rende conto che i due soci hanno idee diverse sul piano di ricostruzione del Cairo: mentre infatti Ihab, con cui il protagonista si coalizzerà segretamente, sostiene che la capitale dovrebbe essere riformata attraverso una democratizzazione dello spazio atta a ridurre il degrado urbano, Paprika vuole che venga completamente distrutta per fare spazio a un nuovo ordine. Alla fine, è il piano di quest'ultima a realizzarsi, poiché lei utilizza i suoi poteri magici per provocare la catastrofe naturale raccontata all'inizio del romanzo. Una nuova Cairo dalla forma futuristica e commerciale viene quindi ricostruita dalla Società, che nel frattempo si è diffusa capillarmente in tutto il mondo configurandosi come un'organizzazione totalitaria che esercita pieno controllo sui cittadini e produce di tutto, dalle auto al cibo, dai vestiti ai porno. In questo futuro indefinito, persino la lingua è cambiata e l'arabo è stato sostituito da un mix di cinese e inglese. La città del Cairo e i suoi abitanti sono rappresentati in modo post-umano, anche nei disegni di Zurqani, il quale dipinge non solo persone, ma anche animali, cyborg, altre figure ibride e vari tipi di macchine che, programmate per fare le cose più disparate e assurde, offrono una visione distopica della tecnologia e contribuiscono a creare uno scenario urbano da incubo.

Una differenza lampante che distingue Il Cairo dalle altre metropoli di pari dimensioni è che, nonostante la sua vastità, è una città soffocante. Quello che circola sottoterra è molto di più di ciò che è palese. In base a un'alleanza trilaterale tra politica, religione e società civile, ci si comporta con estrema cautela per impedire che venga a galla tutto ciò che avviene nelle viscere della città. E quando capita che filtrino raggi di luce o che si spandano effluvi fetidi dal basso, questi vengono ricoperti dagli sciami di mosche che svolazzano sul Cairo, o dalla nube nera che costantemente aleggia sulla città, oppure da un involucro polveroso di asfalto e di strade dissestate.[49]

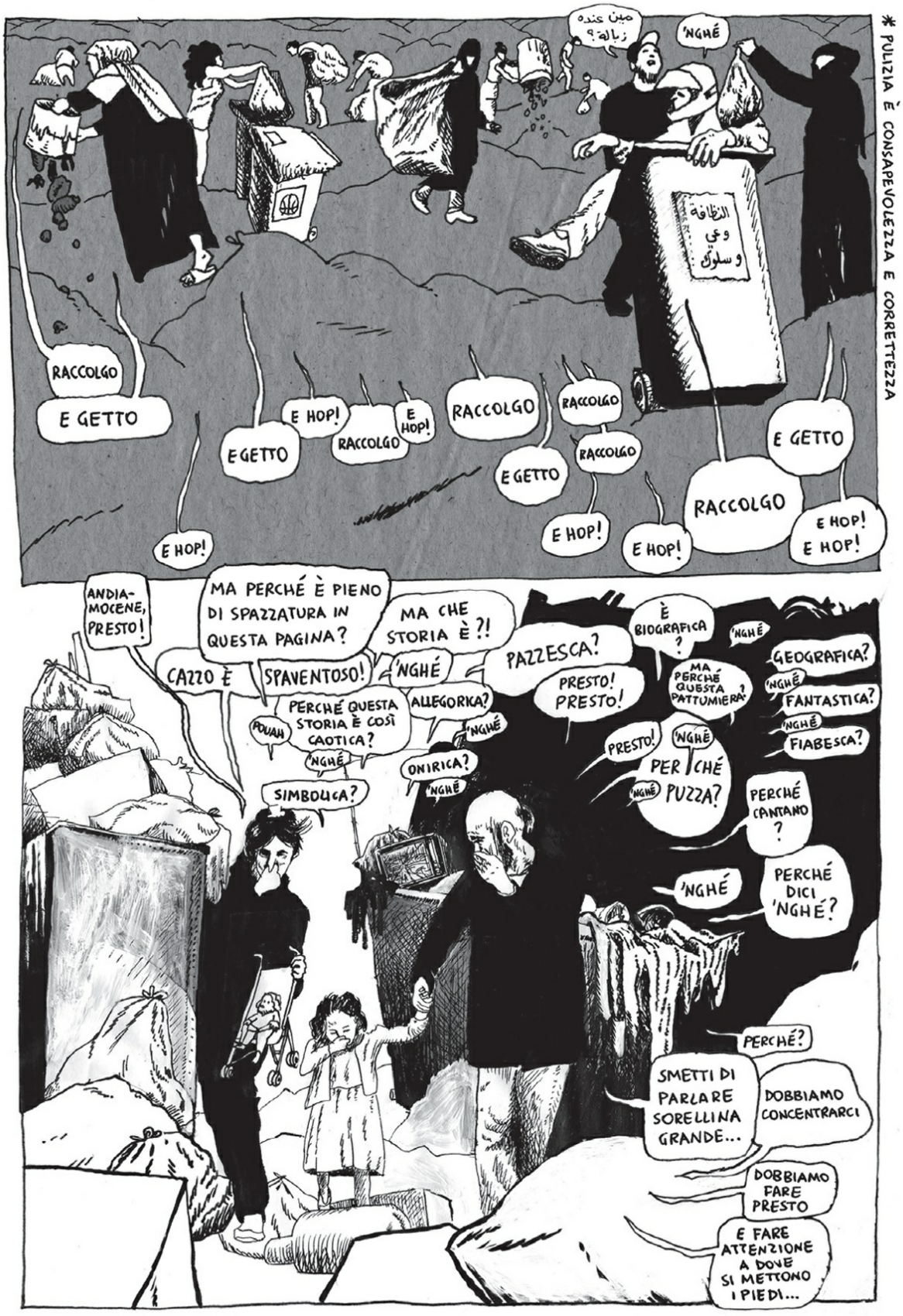
I racconti ambientati in questa infernale città del futuro si alternano a flashback in cui Bassam narra dell'Egitto all'indomani della rivoluzione del 2011 e dei suoi amici, giovani attivisti egiziani dell'alta borghesia cairota che scrivevano di politica sui loro blog ed erano in prima linea nelle piazze durante i mesi di proteste. Gli amici sono descritti dal protagonista come gli unici doni che ha ricevuto dalla sua città e con loro gode delle poche gioie della vita, fumando erba e bramando il sesso. Proprio a causa della descrizione di un rapporto sessuale giudicata troppo esplicita, il romanzo è stato censurato in Egitto e l'autore condannato a due anni di carcere con l'accusa di offesa alla pubblica morale. Attraverso questa immagine da incubo della metropoli egiziana, Naji critica il progetto del governo di graduale abbandono della città vecchia e del centro del Cairo e di costruzione di una nuova capitale amministrativa tra il fiume Nilo e il Canale di Suez, proiettando così nel futuro le sue preoccupazioni per la Cairo del presente.

Di degrado urbano in un contesto distopico racconta anche la fumettista libanese Barrack Rima nella sua graphic novel *Beyrouth Bye Bye*. Pubblicato nel 2015, il fumetto costituisce il secondo libro di una trilogia dal titolo *Beyrouth: La trilogie* (*Beirut: la trilogia*), pubblicata nel 2017 e composta da tre parti scritte in tre diversi momenti della vita dell'autrice. La prima, intitolata *Beyrouth*, è del 1995 e racconta del ritorno della fumettista in una Beirut appena uscita dalla guerra civile e per questo piena di speranza e aspettative per il futuro. Il secondo libro, *Beyrouth Bye Bye*, è stato pubblicato nel 2015 con il supporto della casa editrice indipendente libanese PlanBey. In questo fumetto, Barrack Rima descrive invece una Beirut da incubo controllata da fazioni nemiche di coccodrilli e tartarughe ninja. A causa della ricostruzione neoliberista, la città è chiusa ai suoi abitanti, costretti a vivere in periferie invase dai rifiuti. L'ultima parte, *Beyrouth Rewind*, è stata pubblicata nel 2017 e ripercorre le varie rivoluzioni a cui il Libano ha assistito nel corso della sua storia, dagli anni sessanta fino a oggi, concentrandosi soprattutto sulle proteste contro la crisi dei rifiuti nel 2015. Protagonista indiscussa e presenza costante della trilogia è la capitale libanese, oggetto di amore, nostalgia, desiderio e allo stesso tempo di odio e paura. Beirut, rappresentata nel suo consueto traffico, nei suoi negozi tradizionali, nei suoi *service*[50] e nella varietà delle persone che la abitano, viene raccontata in trent'anni di cambiamenti come una città che malgrado tutto resiste, anche se apparentemente sconfitta dalle circostanze. La città è raffigurata nelle sue continue

metamorfosi: dal decadimento dei suoi edifici fatiscenti alla svolta capitalista della ricostruzione postbellica, dalla spazzatura che si accumula nelle aree suburbane fino a seppellire i suoi cittadini alle piazze gremite di gente che protesta per i propri diritti e chiede un cambiamento.

Beyrouth Bye Bye si apre nel gennaio 2016 quando Barrack, atterrata a Beirut con la sua compagna e la loro figlia piccola, ritrova una situazione di degrado urbano, evidente sin dalle prime tavole. Le strade e i marciapiedi risultano dissestati, le automobili e i motorini, disegnati proporzionalmente più grandi delle persone, sono parcheggiati ovunque, a tal punto che la famiglia è costretta a scomodi slalom per evitarli. Gli edifici costruiti di fronte al mare sono talmente alti e fitti da impedirne la vista, e gli accessi alla spiaggia sono praticamente inesistenti e obbligano le persone ad acrobazie e percorsi poco confortevoli per raggiungere la riva. Arrivata non senza difficoltà davanti al mare, la famiglia si trova improvvisamente di fronte a enormi blocchi di cemento e a un gran numero di ruspe. Poi, una serie di grattacieli in costruzione alternati a gru si stagliano in alto nella pagina e davanti al cantiere uomini della fazione dei coccodrilli spiegano alla famiglia di Barrack che la città è stata privatizzata e li invitano ad andarsene. I tre prendono dunque un *service*, il cui autista racconta di un violento combattimento tra il gruppo dei coccodrilli, rappresentanti dell'ordine neoliberale, e quello delle tartarughe ninja, che, armate a bordo di motorini, ricordano i miliziani di Hezbollah. A seguito della lotta, i due gruppi si sono divisi la città, imponendo nei loro quartieri il loro potere e limitando la libertà di espressione. La famiglia raggiunge quindi Naameh, località sulla costa a sud di Beirut, dove si trova costretta a proseguire a piedi, perché la zona è completamente invasa da rifiuti che sommergono i cittadini ed emanano un odore terribile. Mentre provano a farsi strada tra la spazzatura, i tre scivolano giù fino al fondo di quella discarica a cielo aperto. Lì, incontrano un uomo col carretto, che normalmente dovrebbe essere un venditore ambulante, mentre in questo panorama infernale è un addetto alla raccolta dei rifiuti e indica alla famiglia l'unica via d'uscita possibile che li porterà lontani dal Libano: l'aeroporto. Questo breve fumetto mette dunque nero su bianco una visione distopica e non troppo lontana nel tempo di una Beirut consumata dai progetti di privatizzazione che cancellano ogni spazio pubblico, aumentando il degrado e marginalizzando i cittadini.

ALCUNE ORE DOPO
LA MIA CASA
LA MIA CASA
LA MIA CASA
MAMMA, SIAMO ARRIVATI?
QUASI
FFF
'NGHÉ
LA MIA CASA
LA MIA CASA
IMPOSSIBILE PROSEGUIRE!
CONTINUIAMO A PIEDI.
NAAMEH
CI SIAMO.
CAZZO! C'È UNA PUZZA TERRIBILE!
ANDIAMOCENE, PRESTO!
DI GIÀ?
FFF
'NGHÉ
E HOP
RACCOLGO
E GETTO
E HOP!
E GETTO
E HOP!
E HOP!
'NNNNGHÉ!



* PULIZIA È CONSAPEVOLEZZA E CORRETTEZZA

Dalla graphic novel *Beyrouth Bye Bye*, seconda parte di *Trilogia di Beirut* (2017), scritta e disegnata dalla fumettista libanese Barrack Rima. Nell'immagine, Rima e la sua famiglia arrivano nei sobborghi di Beirut, completamente invasi dai rifiuti al punto tale da soffocare gli abitanti.

La questione del degrado ambientale ritorna anche nell'ultimo libro della trilogia, *Beyrouth Rewind*, che racconta di un terzo ritorno dell'autrice in Libano, ad agosto 2015, quando Beirut è infiammata da un'ondata di proteste contro la cattiva gestione dei rifiuti. Le piazze sono gremite di persone, che sollevano striscioni contro il governo, additato come negligente e corrotto per aver dato in appalto la raccolta dei rifiuti a società private accusate di appropriazione indebita. Il popolo, dunque, fedelmente a quanto accaduto durante le contestazioni guidate dal movimento "You Stink!", chiede un cambiamento di rotta e più attenzione alla tutela dell'ambiente, del patrimonio urbano e dello spazio pubblico. Da questi fumetti, pertanto, risulta chiaro che vi sia un'attenzione particolare alla tematica ambientale, sfida globale messa al centro anche dalla letteratura.

Lo sfruttamento capitalista della natura insieme al cambiamento climatico e all'autoritarismo sono tra i principali temi nella graphic novel *The Solar Grid* (*La griglia solare*) del fumettista egiziano Ganzeer. Pubblicato a puntate tra il 2016 e il 2023, il fumetto è diviso in nove parti ed è ambientato in un futuro distopico in cui la Terra è stata distrutta da una violenta alluvione. A partire da quell'evento catastrofico, che segna una sorta di nuovo anno zero, il conteggio degli anni ricomincia ed è indicato con la dicitura A.F. ("after the flood", dopo l'alluvione), scandendo le diverse temporalità in cui la storia è divisa. In questo futuro, la parte di popolazione più ricca e per lo più bianca si è trasferita sulla Luna e su Marte a seguito di una terza guerra mondiale. Durante il conflitto, il mondo si è diviso in due blocchi nemici: il blocco Sud, con a capo la Cina, e il blocco Nord, guidato dagli USA e vincitore della guerra. La Terra rimane quindi abitata dai più poveri, prevalentemente dai popoli del Sud, e viene utilizzata come discarica e come centrale energetica dai privilegiati che l'hanno abbandonata. Attorno alla superficie terrestre è stata costruita una fitta rete di satelliti artificiali, la cosiddetta griglia solare, in grado di convogliare sul pianeta i raggi del Sole, che vengono assorbiti e riducono il livello dell'acqua a tal punto da far evaporare gli oceani, sostituiti da distese di rifiuti. Questi satelliti sono stati realizzati dallo scienziato arabo miliardario Sharif Algebri, che spaccia la sua impresa capitalista per un progetto benefico che avrebbe l'obiettivo di salvare gli abitanti della Terra dal surplus d'acqua. In realtà, la costruzione della griglia solare non è altro che un modo per monetizzare sulla catastrofe naturale attraverso la tecnologia, causando, anzi, gravi danni alla salute della popolazione. Sul pianeta, infatti, non esiste più la notte perché quando il sole tramonta, la griglia solare si accende automaticamente per spegnersi non appena il sole sorge di nuovo. Per

questo, gli abitanti sono costretti a utilizzare tute solari, prodotte e pubblicizzate dallo stesso Algebri, per proteggersi dai raggi e dall'eccessivo calore.

In questo futuro spaventoso e distorto, in cui le logiche del profitto e della sopraffazione hanno distrutto la Terra e vi hanno abbandonato chi occupa gli ultimi gradini della scala socioeconomica, si inseriscono comunque dei personaggi che resistono al sistema. Tra loro, vi è un giovane studente d'arte del Cairo i cui manifesti artistici esortano la popolazione a "resistere alla Griglia Solare". Vi è poi un informatore che nel 474 A.F. cerca di fermare il progetto di Algebri svelando segretamente ai media internazionali che il suo piano era quello di rubare acqua e risorse alla Terra. Vi sono, infine, due orfani, Mehret e Kameen, che nel 949 A.F., rovistando tra i rottami di una discarica, trovano qualcosa che potrebbe sabotare l'impresa del miliardario. Per via delle tematiche affrontate, che spaziano dal cambiamento climatico alle profonde disuguaglianze e alle implicazioni del capitalismo, *The Solar Grid* è un fumetto dal carattere cosmopolita e universale, elemento evidente anche dalla scelta del fumettista di scriverlo in lingua inglese, talvolta mescolato all'arabo. Si tratta, dunque, di un'opera che parla all'umanità tutta, mostrando in chiave distopica i disastri del nostro presente e ascrivendo le lotte dei singoli a una cultura rivoluzionaria globale e necessaria.

Dal primo episodio di *The Solar Grid* di Ganzeer. Nell'immagine, una pubblicità dei progetti commerciali di Algebri, che promuove tute di protezione solare attraverso lo slogan "Calore? Radiazione? A chi importa?", riprendendo affermazioni scettiche sulla crisi climatica a scopo di lucro.

Le rivoluzioni del 2011 hanno segnato uno spartiacque nella storia dei paesi arabi, marcando un punto di svolta rispetto al passato. Gli eventi di quegli anni hanno portato in maniera dirompente nelle piazze lotte e rivendicazioni che fermentavano da tempo in tutta la regione, canalizzando la frustrazione e la rabbia delle persone. Allo stesso tempo, l'ondata di mobilitazioni ha messo in crisi regimi al potere da decenni, sollevando così numerosi interrogativi sul futuro e sulle numerose sfide a esso connesse. Il fallimento politico delle rivoluzioni, che in molti paesi hanno lasciato spazio a nuove derive autoritarie o a guerre civili, unito alle sfide globali, come quella climatica e ambientale, ha dato luogo a una visione cupa e distopica del futuro, portando inevitabilmente a riflettere anche sulla realtà presente e sull'utopia perduta. La rivoluzione come tematica fa dunque da filo conduttore a molte opere pubblicate negli anni immediatamente precedenti e successivi al 2011 e si fa portatrice di un duplice significato: da un lato rappresenta una rottura col passato nel presente, dall'altro un cambiamento di prospettive per il futuro. Questo tema, declinato in maniera diversa a seconda dei contesti, è trasversale alle letterature della regione. In Siria, per esempio, la rivoluzione, iniziata con proteste pacifiche, si è trasformata rapidamente in conflitto armato, lasciando il paese dilaniato, come emerge chiaramente da diverse opere pubblicate in quegli anni. In Egitto, le rivendicazioni del popolo che denunciava il sistema corrotto, autoritario e patriarcale, sono state il fulcro di molti romanzi e fumetti, che leggevano in maniera critica il presente già prima del 2011. Successivamente, in seguito alla mancata transizione democratica, gli scenari delle opere del periodo post-rivoluzionario si sono presentati come distopici o addirittura apocalittici, mostrando un futuro cupo e in balia non solo di regimi tirannici, ma anche di cataclismi naturali.

La memoria e la rivoluzione sono state presentate in questo capitolo come due lenti d'ingrandimento attraverso cui osservare in modo trasversale le letterature del mondo arabo, così variegato e poliedrico da racchiudere in realtà tanti mondi e voci diverse, ma in costante dialogo fra loro. Questi macro-temi hanno dimostrato come le vicende geopolitiche e i mutamenti sociali e culturali, che i paesi arabi hanno attraversato a partire dalla seconda metà del Novecento e ancora di più nell'ultimo decennio, si sono riflessi sulla letteratura, divenuta uno specchio degli eventi del passato, del presente e addirittura degli immaginari futuri. Il tema della memoria, filo rosso che unisce, tra le altre, la letteratura libanese e palestinese, ha mostrato come gli autori raccontano passati traumatici costellati da conflitti, migrazioni forzate e oppressioni, e come, attraverso la narrazione, la registrazione e la rielaborazione di questi eventi,

affrontano il loro presente, nel tentativo di costruire una memoria storica e collettiva. Il tema della rivoluzione ha permesso invece di guardare alla produzione letteraria più recente proveniente soprattutto dall'Egitto, ma anche dalla Siria, dal Libano e dalla Tunisia, e legata a un momento storico di rottura col passato. Gli autori, infatti, mettono in forte discussione lo status quo e leggono in maniera critica il presente in cui vivono, portando alla luce le numerose lotte e rivendicazioni in fermento da tempo. Il periodo delle rivoluzioni del 2011 dà inoltre il via a una metamorfosi a livello identitario, sociale e culturale senza precedenti, che si riflette nello sviluppo di nuove forme di espressione letterarie e artistiche così come in un mutamento di visione rispetto al futuro. Le opere presentate, legate sia al tema della memoria che della rivoluzione, sono indubbiamente caratterizzate da una profonda critica sociale che porta con sé la necessità di una risposta politica dal basso. Le storie raccontate dalle voci dei diversi autori, siano esse di carattere autobiografico o frutto di fantasia, rivelano, inoltre, l'esistenza di una pluralità di narrazioni variegate e sfaccettate, ma accomunate da un chiaro messaggio di resistenza contro l'oppressore, che può essere uno stato occupante così come un regime autoritario o l'intero sistema capitalista sotto il quale tutti noi viviamo. In questo senso, la letteratura dimostra la vivacità culturale dei mondi arabi, che occupano ancora poco spazio sulla scena mondiale, nonostante la loro produzione sia dinamica, diversificata e perfettamente inserita nei grandi dibattiti globali. La moltitudine di opere prese in considerazione si fanno dunque vero e proprio archivio in grado di registrare il passato, mettere in discussione il presente e riflettere sul futuro, portando costantemente alla luce l'esigenza di costruire una collettività di cui c'è un disperato bisogno, non solo nei paesi arabi.

IL FUMETTO COME ARTE IMPEGNATA

Gli avvenimenti rivoluzionari del 2011 hanno favorito lo sviluppo e la diffusione del fumetto come forma d'arte impegnata, in grado di affrontare questioni politiche e sociali in modo critico. Grazie al momentaneo allentamento della censura durante i mesi di caduta dei regimi, unito alla presenza del web che ha favorito la diffusione di opere online, si assiste a una vera e propria esplosione di fumetti a sfondo sociopolitico nei paesi arabi. Le contestazioni del 2011, inoltre, hanno portato milioni di persone nelle piazze, aprendo inevitabilmente gli spazi di incontro e scambio: non è un caso che proprio in quegli anni dalla Tunisia all'Iraq, dall'Egitto alla Siria, si costituiscono numerosi collettivi a cui prendono parte giovani artisti, spesso poco noti o emergenti, accomunati dalla volontà di esprimersi liberamente attraverso la loro arte e di denunciare la situazione di oppressione nei loro paesi. Tra questi, vale la pena menzionare il collettivo tunisino Lab916, quello marocchino Skefkef, quello iracheno Masaha, quello siriano Comic4Syria e quelli egiziani TukTuk e Garage. Da alcuni di questi collettivi hanno avuto origine anche le omonime riviste e case editrici indipendenti. I primi collettivi che pubblicavano

fumetti a sfondo sociopolitico sono nati in realtà ben prima del 2011, in Libano. Già nel 1986, nella Beirut dilaniata dalla guerra civile viene fondato il Jadworkshop (dal nome del suo fondatore, JAD, autore della sopra menzionata graphic novel *Carnaval*), primo collettivo impegnato nella pubblicazione di fumetti per adulti, in cui il tema del conflitto era ricorrente. Nel 2007, sulla spinta degli eventi traumatici della guerra del 2006, nasce sempre a Beirut Samandal, uno dei collettivi più famosi e politicamente impegnati della regione, da cui hanno avuto origine l'omonima rivista e casa editrice indipendente.
Nel 2018, Samandal viene insignito dell'UNESCO - Sharjah Prize for Arab Culture per il ruolo centrale avuto nella promozione della cultura araba attraverso il fumetto, definito come un mezzo di resistenza ed espressione sociale.

URBANISTICA E AMBIENTE

La questione urbanistica unita a quella climatica e ambientale è diventata sempre più centrale nei paesi arabi. In Egitto, per esempio, il presidente al-Sisi ha sostenuto progetti di sviluppo urbano in varie parti del Cairo, incluso il rinnovamento di quartieri informali e la costruzione di nuove strade e ponti. Al contempo, però, le sue politiche hanno tenuto poco in considerazione la preservazione del patrimonio storico e culturale della città e hanno portato alla gentrificazione e alla marginalizzazione delle classi sociali più povere della popolazione. Queste grandi opere edilizie e infrastrutturali, comunque, contribuiscono ad accrescere il *soft power* dell'Egitto, dando un'immagine del paese più moderna e all'avanguardia. Anche nel caso del Libano, l'urbanistica di Beirut è non poco problematica. Con la ricostruzione del centro della città e gli investimenti stranieri, si è assistito a una privatizzazione di quasi tutti gli spazi pubblici e a un graduale degrado di quelli non privatizzati. Persino gli accessi al mare e alle spiagge sono di proprietà di grandi alberghi o società private e quindi non accessibili ai cittadini. Solo la zona della Corniche, sul lungomare, è rimasta libera ed è fortemente simbolica poiché considerata uno dei pochi luoghi di incontro e condivisione. Oltre al problema degli spazi pubblici, il Libano nel 2015 ha attraversato una gravissima crisi ambientale per via della malagestione dello smaltimento dei rifiuti, che hanno letteralmente invaso le strade della capitale.
Il cambiamento climatico, poi, rappresenta naturalmente una minaccia per tutti i paesi arabi, con conseguenze dannose già visibili, come la siccità in Siria e ondate di caldo senza precedenti in Kuwait ed Emirati Arabi Uniti. Un altro territorio particolarmente vulnerabile al collasso ambientale è l'Iraq, dove la migrazione climatica è già realtà: il paese registra infatti temperature in aumento, precipitazioni insufficienti e scarsità d'acqua, oltre a frequenti tempeste di sabbia e inondazioni. Secondo alcuni studi, l'aumento generale delle temperature accompagnato dall'innalzamento del livello del mare potrebbe rendere parte della regione inabitabile entro la fine del secolo e ha già conseguenze gravi sulle economie locali. Nonostante i governi arabi abbiano ratificato l'accordo di Parigi

COP21 e sostenuto la Nuova Agenda Urbana UN-Habitat, non sono stati messi in atto piani statali a lungo termine che mirano in modo concreto alla sostenibilità e al contenimento della crisi ecologica. Nel frattempo, gli autori arabi non sono rimasti indifferenti al tema e negli ultimi decenni hanno espresso attraverso le loro opere le loro ansie sui cambiamenti climatici, immaginandone i possibili risultati.[48]

NOTE

[1] Fin dall'epoca preislamica la poesia ha rappresentato per gli arabi la più alta espressione letteraria ed è tuttora uno dei generi prediletti.
[2] Khoury, E., 2007, p. 251.
[3] Ivi, pp. 114-115.
[4] Khoury, E., 2014, p. 128.
[5] Ivi, pp. 319-320.
[6] Douaihy, J., 2012, p. 21.
[7] Ivi, pp. 212-213.
[8] Barakat, H., 2006, p. 38.
[9] Ivi, pp. 7-9.
[10] Al-Shaykh, H., pp. 210-211.
[11] Ziadé, L., 2012, nessun numero di pagina.
[12] Durante la guerra civile, Beirut era divisa in due parti dalla cosiddetta Linea verde: Beirut ovest, parte musulmana, e Beirut est, parte cristiana.
[13] Abirached, Z., *Mi ricordo Beirut*, 2010, pp. 91-92.
[14] Merhej, L., 2021, p. 61.
[15] Ivi, p. 62.
[16] Ivi, p. 73.
[17] Kerbaj, M., 2019, nessun numero di pagina.
[18] Ivi, nessun numero di pagina.
[19] Camera d'Afflitto, I., 2007, p. 68.
[20] Jabra, I.J., 1994, p. 24.
[21] Ivi, p. 31.
[22] Ivi, p. 25.
[23] Kanafani, G., 1991, pp. 53-54.
[24] Lo stesso Kanafani ha teorizzato il concetto di *adab al-muqāwama* (letteratura della resistenza). Nata con l'occupazione del 1967 fino a circa gli anni ottanta, è una letteratura che vede l'esaltazione della lotta armata oltre alla celebrazione dei *fedayyin* (combattenti). Tra gli anni ottanta e novanta il concetto di *muqāwama* (resistenza attiva) lascia spazio a quello di *ṣumūd*, termine di difficile traduzione spesso reso come "resilienza", con l'idea che la resistenza è tale per il solo fatto di esistere in quanto palestinesi.
[25] Ivi, p. 55.
[26] Darwish, M., 1997, pp. 9-20.

[27] Habibi, E., 1990, pp. 18-27.
[28] Citato da Camera d'Afflitto, I., 2007, p. 286.
[29] Khalifa, S., 1996, pp. 88-89.
[30] Abulhawa, S., 2011, p. 216.
[31] Amiry, S., 2003, pp. 280-281.
[32] Il campo profughi non va immaginato come un campo tendato, ma come un'area suburbana densamente popolata, caratterizzata da palazzi sovraffollati e costruiti con materiali di fortuna.
[33] Shibli, A., 2021, p. 75.
[34] Utilizzerò l'espressione "rivoluzione" in quanto si tratta della traduzione di *thawra*, termine utilizzato dagli arabi per riferirsi a questi eventi.
[35] Movimento egiziano per il cambiamento che chiedeva il rinnovamento della leadership, a partire dalla libera elezione del presidente della repubblica e l'eliminazione dell'ipotesi di successione di Gamal Mubarak al padre.
[36] Definizione di Dina Heshmat (2011), reperibile su https://www.jadaliyya.com/Details/24793 e citata da Pepe, T., 2024, p. 356.
[37] *Hagg* letteralmente è "colui che ha compiuto il pellegrinaggio" ed è un appellativo spesso attribuito alle persone anziane.
[38] Murad, A., 2012, p. 240.
[39] Tawfiq, A.K., 2019, pp. 10-13.
[40] Blogger egiziano assassinato ad Alessandria da due agenti di polizia il 6 giugno 2010 dopo aver pubblicato online un video che mostrava dei poliziotti che maneggiavano droga.
[41] Al-Aswani, 'A., 2020, pp. 375-377.
[42] El-Shafee, M., 2010, pp. 21-22.
[43] Mhenni, L.B., 2011, pp. 35-36.
[44] Kodmani, H., 2020, p. 125.
[45] Khalifa, K., 2019, pp. 6-7.
[46] Abdel Aziz, B., 2018, pp. 37-38.
[47] Politico e diplomatico egiziano che nel 2011 partecipa alla rivoluzione contro Mubarak e negli anni a venire si batte per l'instaurazione di un sistema realmente democratico.
[48] Pepe, T., 2023, pp. 2-3.
[49] Nàgi, A., Al Zorqani, A., 2016, p. 62.
[50] Taxi condivisi molto comuni in Libano.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Albers, Yvonne, *Commitment and Beyond: Reflections on/of the Political in Arabic Literature since the 1940s*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2015.

(al-)Aswani, ʻAla, *La rivoluzione egiziana*, traduzione di Paola Caridi, Milano, Feltrinelli, 2011.

Barbaro, Ada, *La fantascienza nella letteratura araba*, Roma, Carocci, 2013.

Bartuli, Elisabetta, "Un paese fatto di parole", in *The Passenger: Palestina*, Milano, Iperborea, 2023.

Camera d'Afflitto, Isabella, *Cento anni di cultura palestinese*, Roma, Carocci, 2007.

Camera d'Afflitto, Isabella, *Letteratura araba contemporanea: dalla nahdah a oggi*, Roma, Carocci, 2007.

Comito, Chiara, Moresi, Silvia, *Arabpop: arte e letteratura in rivolta dai paesi arabi*, Milano, Mimesis, 2020.

Comito, Chiara, Fischione, Fernanda, Gabai, Anna, Moresi Silvia, Solombrino, Olga, *Arabpop: Rivista di arti e letterature arabe contemporanee*, Napoli, Tamu Edizioni, 2021-.

Dozio, Cristina, "Nāʾil al-Ṭūḥī, Nisāʾ al-Karantīnā (Donne di Karantina)", in *Altre Modernità*, 15 maggio 2016, pp. 329-333.

Ghaibeh, Lina, Gabrieli, Simona, *Nouvelle génération: la bande dessinée arabe aujourd'hui. The new generation: Arab comics today*, Marseille, Alifbata, 2017.

Guth, Stephan, Pepe, Teresa, *Arabic Literature in a Posthuman World [Proceedings of the 12th Conference of the European Association for Modern Arabic Literature (Euramal) May 2016 Oslo]*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2019.

Haugbolle, Sune, *War and memory in Lebanon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Høigilt, Jacob, *Comics in Contemporary Arab Culture: Politics Language and Resistance*, London, I.B. Tauris, 2019.

Kaouther, Adimi, Zahra, Ali, Christophe, Ayad, et al., *Il était une fois... les révolutions arabes*, Seuil, Institut du monde arabe, 2021.

Licitra, Ilenia, "Da Drawing the War (2002) a Salām (2019): linguaggi, memorie e identità nella produzione di Lena Merhej", in *La Rivista di Arablit*, XII, 24, 2022, pp. 113-132.

Pepe, Teresa, *Blogging from Egypt: Digital Literature*, 2005-2016, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019.

Pepe, Teresa, "Aḥmad Nājī's *Istikhdām al-ḥayāh* (Using Life) as 'Critical Dystopia'", in Guth, Stephan, Pepe, Teresa, a cura di, *Arabic Literature in a Posthuman World [Proceedings of the 12th Conference of the European Association for Modern Arabic Literature (EURAMAL), May 2016, Oslo]*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2019, pp. 179-191.

Pepe, Teresa, "Climate Change and the Future of the City: Arabic Science Fiction as Climate Fiction in Egypt and Iraq", in *Middle Eastern Literatures*, 26, 2023, pp. 99-118.

Pepe, Teresa, "Le rivolte arabe e oltre", in Corrao, Francesca, Ruocco, Monica, a cura di, *La letteratura araba*, Milano, Mondadori Education, 2024, pp. 353-382.

Prorokova, Tatiana, Nimrod, Tal, *Cultures of War in Graphic Novels: Violence Trauma and Memory*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2018.
Sakr, Rita, *"Anticipating" the 2011 Arab Uprisings: Revolutionary Literatures and Political Geographies*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013.
Sawalha, Aseel, *Reconstructing Beirut: Memory and Space in a Postwar Arab City*, Austin, University of Texas Press, 2011.
Sibilio, Simone, *Nakba. La memoria letteraria della catastrofe palestinese*, Roma, Edizioni Q, 2015.
Sibilio, Simone, "Il romanzo palestinese del nuovo millennio", in *Il romanzo del nuovo millennio*, Milano, Mimesis, 2020.

OPERE CITATE

Abdel Aziz, Basma, *La fila*, traduzione di Fernanda Fischione, Roma, Nero, 2018.

Abirached, Zeina, *Mi ricordo Beirut*, traduzione di Stefano Andrea Celesti, Ponte di Piave (TV), BeccoGiallo, 2010.

Abulhawa, Susan, *Ogni mattina a Jenin*, traduzione di Silvia Rota Sperti, Milano, Feltrinelli, 2011.

Abu Saif, Atef, *Ḥayāt mu*‘allaqa, Amman, Al-Ahliya Publishing and Distribution House, 2014.

(al-)Ali, Naji, *Filastin: L’arte di resistenza del vignettista palestinese Naji Al-Ali*, traduzione di Vauro Senesi, Torino, Eris, 2013.

(al-)Ali, Naji, *Handala un bambino in Palestina*, Melito di Napoli, Marotta&Cafiero editori, 2022.

Amiry, Suad, *Sharon e mia suocera. Se questa è vita*, traduzione di Maria Nadotti, Milano, Feltrinelli, 2003.

(al-)Aswani, ‘Ala’, *Palazzo Yacoubian*, traduzione di Bianca Longhi, Milano, Feltrinelli, 2013.

(al-)Aswani, ‘Ala’, *Sono corso verso il Nilo*, traduzione di Elisabetta Bartuli e Cristina Dozio, Milano, Feltrinelli, 2020.

Barakat, Hoda, *Lettere da una straniera. Da Beirut a Parigi: diario di una vita altrove*, traduzione di Samuela Pagani, Milano, Ponte alle grazie, 2006.

Darwish, Mahmud, *Una memoria per l’oblio*, traduzione di Luigina Girolamo, con la collaborazione di Elisabetta Bartuli, Roma, Jouvence, 1997.

Douaihy, Jabbour, *San Giorgio guardava altrove*, traduzione di Elisabetta Bartuli con Hamza Bahri, Milano, Feltrinelli, 2012.

Ganzeer, *The Solar Grid*, New York, Radix Media, 2016.

Habibi, Emil, *Le straordinarie avventure di Felice Sventura il Pessottimista*, traduzione di Isabella Camera d’Afflitto e Lucy Ladikoff, Roma, Editori Riuniti, 1990.

Jabra, Ibrahim Jabra, *La nave*, traduzione di Monica Falsi, Roma, Jouvence, 1994.

Kanafani, Ghassan, *Ritorno a Haifa*, traduzione di Isabella Camera d’Afflitto, Roma, Edizioni Lavoro, 1991.

Kerbaj, Mazen, *Beirut Won’t Cry: Lebanon’s July War: A Visual Diary*, Seattle, Fantagraphics Underground, 2019.

Khalifa, Khaled, *Morire è un mestiere difficile*, traduzione di Maria Avino, Milano, Bompiani, 2019.

Khalifa, Sahar, *Terre di fichi d’India*, traduzione di Claudia Costantini, Roma, Jouvence, 1996.

Khoury, Elias, *Facce bianche*, traduzione di Elisabetta Bartuli, Torino, Einaudi, 2007.

Khoury, Elias, *Specchi rotti*, traduzione di Elisabetta Bartuli, Milano, Feltrinelli, 2014.

Khoury, George (JAD), *Carnaval*, Beirut, autopubblicazione, 1980.

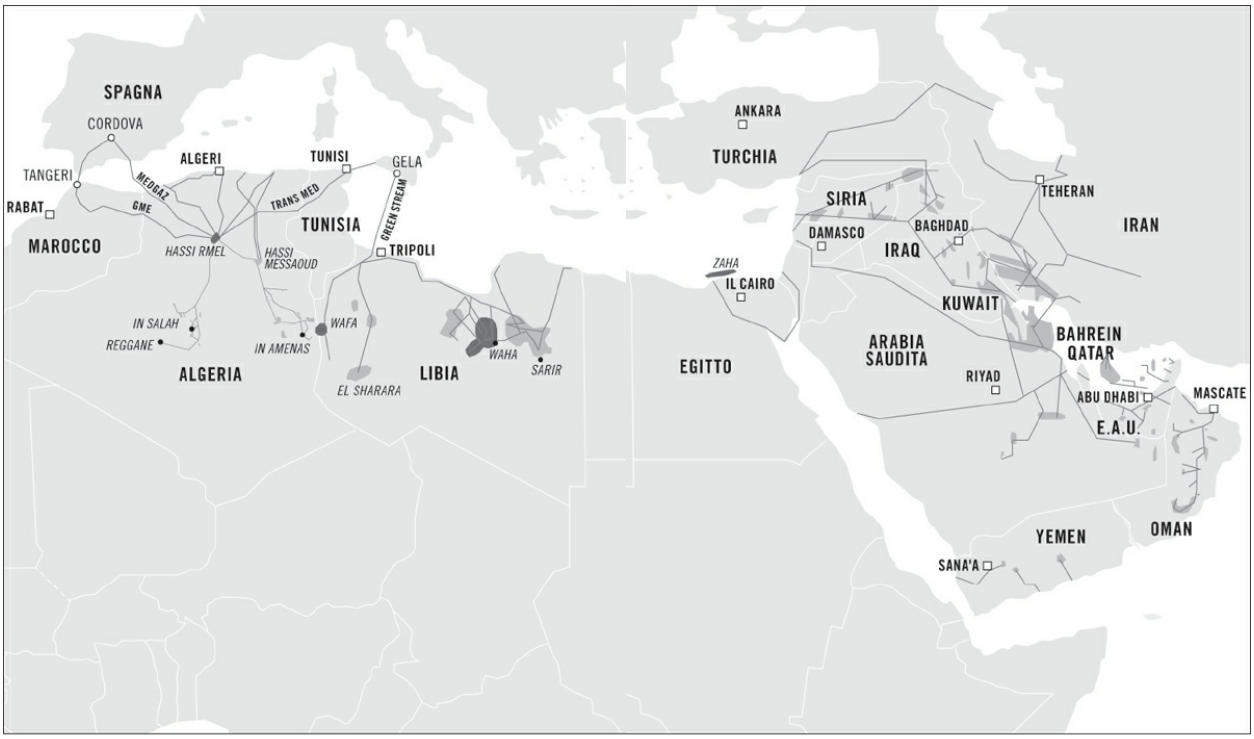
Kodmani, Hala, *La Siria Promessa*, traduzione di Elisabetta Bartuli, Milano, Brioschi, 2020.

Merhej, L., *Aʿtaqidu annanā sa-nakūnu hādiʾīna fī-l ḥarb al-muqbila*, Beirut, Onboz, 2006.

Merhej, Lena, *Marmellata con laban (come mia madre è diventata libanese)*, traduzione di Enrica Battista, Messina, Mesogea, 2021.

Mhenni, Leena Ben, *Tunisian girl: la rivoluzione vista da un blog*, traduzione dal francese di Irene Panighetti, Roma, Alegre, 2011.
Mohamed, Deena, *Qahera*, 2013, https://qaherathesuperhero.com/index.
Murad, Ahmad, *Vertigo*, traduzione di Barbara Teresi, Venezia, Marsilio, 2012.
Nàgi, Ahmed, Al Zorqani, Ayman, *Vita: Istruzioni per l'uso*, traduzione di Elisabetta Rossi e Fernanda Fischione, Fagnano Alto, Il Sirente, 2016.
Rabie, Mohammad, *Otared. Tre stagioni all'inferno*, traduzione di Federica Pistono, Roma, Atmosphere Libri, 2023.
(al-)Riahi, Kamel, *al-Ghūrīlā*, Beirut, Dar al-Saqi, 2011.
Rima, Barrack, *Trilogia di Beirut*, traduzione di Caterina Pastura, Messina, Mesogea, 2019.
Sabaaneh, Mohammad, *Racconto Palestina*, traduzione di Enrica Battista, Messina, Mesogea, 2023.
(el-)Shafee Magdy, *Metro*, traduzione di Ernesto Pagano, Fagnano Alto, Il Sirente, 2010.
(al-) Shaykh, Hanan, *Mio signore, mio carnefice*, traduzione di Ashraf Hassan e Serena Tolino, Milano, Piemme, 2011.
Shibli, Adania, *Un dettaglio minore*, traduzione di Monica Ruocco, Milano, La nave di Teseo, 2021.
Sulaiman, Hamid, *Freedom Hospital: una storia siriana*, traduzione di Marco Ponti, Torino, Add Editore, 2018.
Tawfiq, Ahmed Khaled, *Utopia*. Traduzione di Barbara Benini, Roma, Atmosphere Libri, 2019.
(al-) Ṭūkhī, Nāʾil, *Nisāʾ al-Karantīnā*, Il Cairo, Dār Mīrīt, 2013.
'Ubay, Muhammad Hisham, Karargy, H., *18 yawm*^{an}, Il Cairo, Comics Publishing, 2011.
Ziadé, Lamia, *Bye Bye Babylon: Beirut 1975-1979: Un romanzo disegnato*, traduzione di Viola Cagninelli, Milano, Rizzoli Lizard, 2012.

GAS E PETROLIO NEI MONDI ARABI



Queste schede-paese presentano brevemente l'attualità dei singoli stati arabi del Nord Africa e del Medio Oriente di cui si è trattato per temi, fasi e aspetti comuni nelle quattro parti del testo. Se ne propone qui una fotografia, un'istantanea che, in un sol colpo d'occhio, mostri le problematicità, le criticità e gli aspetti contrastanti da un lato, le potenzialità e le risorse, dall'altro. La scheda dedicata ai paesi del Golfo e allo Yemen persegue lo stesso obiettivo, ovvero quello di fornire un'immagine realistica e viva delle caratteristiche principali della regione ma in modo più approfondito, essendo uno dei mondi arabi che nella trattazione del libro non compare quasi mai.

Ogni scheda è corredata da indicazioni utili per eventuali approfondimenti di studio (saggi scientifici per lo più in italiano, quando possibile), letterari (romanzi o raccolte di racconti su passaggi storici o aspetti culturali salienti dei singoli paesi; si tratta di altri titoli ancora rispetto ai consigli di lettura ampiamente raccontati nella sezione di Giulia Aiello) e infine suggerimenti cinematografici.[*]

---

[*] Tutte le schede-paese, tranne quelle di Siria e Libano, sono state scritte da Caterina Roggero. Di Siria e Libano si è occupato Giuseppe Acconcia. Per le indicazioni di romanzi dei paesi mediorientali ci si è avvalsi delle indicazioni di Giulia Aiello. I suggerimenti cinematografici sono frutto della fondamentale consulenza di Camillo De Marco, giornalista di film industry e senior editor di cineuropa.org, che qui si ringrazia.

SCHEDE PAESE DAL MAROCCO AL GOLFO PERSICO

Marocco

Algeria

Tunisia

Libia

Egitto

Siria

Libano

Palestina

Iraq

Giordania

I paesi del Golfo e lo Yemen

MAROCCO

La stabilità di una monarchia sempre in cerca di consenso

Il centro del potere è il re con il suo *makhzen* (“magazzino”), ovvero l’establishment politico-religioso che gli ruota attorno. Mohammed V (1927-1961) guadagnò un largo consenso popolare come “liberatore”, simbolo della causa nazionale contro la Francia; Hassan II (1961-1999) lo ottenne come “riunificatore”, conquistando il Sahara occidentale (1976), annessione territoriale mai riconosciuta dal diritto internazionale e che impedisce ancora oggi la normalizzazione delle relazioni nella regione. Le violazioni dei diritti umani durante il suo lungo regno, gli “anni di piombo”, sono state riconosciute dal figlio, Mohammed VI (1999-), che ha promosso un processo di riconciliazione nazionale.

Uno “stato islamico” che contiene il radicalismo

La dinastia alawita, al potere dal 1659, vanta un’ascendenza con il profeta Muhammad e il re è sia capo religioso che politico: una sorta di “stato islamico” che ha contenuto la crescita del jihadismo. Anche se in vari periodi è rimasto in vigore lo stato d’emergenza e la Costituzione è stata sospesa, dall’indipendenza vige il pluripartitismo.

Per approfondire

De Poli, Barbara, *Il Marocco dalle conquiste arabe a Muhammad VI*, Roma, Istituto per l’Oriente, 2021.

Proposte di lettura

Choukri, Mohamed, *Il pane nudo*, Milano, Bompiani, 1992.

Romanzo di formazione su infanzia e adolescenza di un analfabeta del Rif che diventerà uno scrittore.

Ben Jelloun, Tahar, *Il libro del buio*, Milano, La nave di Teseo, 2018.
Testimonianza vera e romanzata da uno dei principali autori marocchini di diciotto anni di detenzione sottoterra di oppositori al regime di Hassan II. Laroui, Fouad, *La vecchia signora del riad*, Bracciano, Del Vecchio Editore, 2020.

Una coppia di francesi radical chic compra un riad e scopre una pagina dell'anticolonialismo marocchino.

Da vedere

Transes, Ahmed El Maanouni, 1981.
Film diventato di culto su un gruppo musicale espressione dei sentimenti di ribellione dei giovani. Ha ispirato Martin Scorsese.

Il caftano blu, Maryam Touzani, 2022.
Delicato e intenso ritratto di una coppia che nasconde un segreto.

ALGERIA

Mito e realtà della rivoluzione del 1954-1962

La storia e attualità dell'Algeria iniziano e terminano con il 1962. Il regime politico ultra-nazionalista fonda la propria legittimità nella mitizzazione della rivoluzione, la guerra di liberazione contro la Francia (1954-1962) che garantisce da allora alle alte gerarchie militari voce in capitolo nella vita politico-istituzionale. La guerra civile tra l'esercito e gruppi di jihadisti del "Decennio nero" (gli anni novanta) resta una ferita aperta per le famiglie delle centocinquanta/duecentomila vittime, ma ha comunque permesso ai generali di ottenere una seconda legittimità.

Un giovane popolo sempre in marcia

È un paese giovanissimo, in crescita e ricco di risorse del sottosuolo. La rendita proveniente dalla vendita di gas e petrolio è anche una "maledizione" perché blocca la diversificazione economica e dipende dalle fluttuazioni del mercato. Ciclicamente, a seconda del favore o meno del prezzo del barile, sono scoppiate proteste popolari "per il pane", ma anche per il mancato ricambio ai vertici dello stato.

Per approfondire

Calchi Novati, Giampaolo, Roggero, Caterina, *Storia dell'Algeria indipendente. Dalla guerra di liberazione a Bouteflika*, Milano, Bompiani, 2018.

Stora, Benjamin, *La guerra d'Algeria*, Bologna, il Mulino, 2009.

Proposte di lettura

Khadra, Yasmina, *Quel che il giorno deve alla notte*, Milano, Mondadori, 2009.
Durante la colonizzazione e la guerra un giovane algerino entra a far parte del mondo dei

Pieds-noirs.

Chouaki, Aziz, *La stella di Algeri*, Roma, Edizioni e/o, 2003.
Un giovane cantante all'apice della sua carriera nell'Algeri degli anni ottanta si scontra con la crescita del radicalismo islamico.

Zeniter, Alice, *L'arte di perdere*, Torino, Einaudi, 2018.
Saga di una famiglia algerina "harki", macchiata dalla colpa di aver partecipato alla guerra di liberazione dalla parte sbagliata.

Da vedere

La battaglia di Algeri, Gillo Pontecorvo, 1966.
Capolavoro imprescindibile del maestro italiano sulla lotta per l'indipendenza algerina.

Non conosci Papicha, Mounia Meddour, 2019.
Adolescenza strappata dal radicalismo islamico nel Decennio nero. Oggetto di pirateria e condivisione sotterranea da parte dei giovani algerini.

TUNISIA

Un piccolo paese alla ricerca della democrazia

È il paese del Maghreb con meno risorse primarie. Proprio la mancanza di prospettive economiche ha determinato cicliche rivolte per il pane, fino a quella del 2011 che ha portato alla fine del regime autoritario di Ben Ali. Il processo di "transizione alla democrazia" si è arenato non avendo risolto la crisi economica, tanto che nel 2022 è stata approvata una riforma costituzionale di stampo iper-presidenzialista.

Una società civile tradizionalmente presente e animata da tanti giovani

Dalla piccola Tunisia sono cominciate le Primavere arabe. Una popolazione giovane e altamente istruita, il sindacato unitario, associazioni di categorie professionali come quelle degli avvocati e per i diritti umani, insieme alle realtà movimentiste e partitiche sorte dopo il 2011 sono alla base di una attiva e matura società civile.

Per approfondire

Perkins, Kenneth, *Tunisia. La via pacifica all'indipendenza*, Trieste, Beit, 2013.

El Houssi, Leila, *Il risveglio della democrazia. La Tunisia dall'indipendenza alla transizione*, Roma, Carocci, 2019.

Proposte di lettura

Al-Mabkhout, Shukri, *L'Italiano*, Roma, Edizioni e/o, 2017.
La storia di Abdel Nasser, leader studentesco poi giornalista, che vive potenzialità e contraddizioni della Tunisia di Bourguiba e Ben Ali.

Ghenim, Amira, *La casa dei notabili*, Roma, Edizioni e/o, 2022.
Due famiglie dell'alta borghesia di Tunisi, una tradizionalista e l'altra progressista, alle prese con il mistero di quanto successo una notte del 1935.

Da vedere

I figli delle mille e una notte, Nacer Khemir, 1984.
Capolavoro del cinema tunisino, l'allegoria contro l'ottusità moderna.

Il frutto della tarda estate, Erige Sehiri, 2022.
Sorellanza, lotta contro il patriarcato e conflitto generazionale, in un bellissimo frutteto tunisino.

Les Silences du Palais, Moufida Tlatli, 1994.
È la prima donna magrebina a realizzare un lungometraggio di fiction. Capolavoro pionieristico e raffinato, protagonista una giovane cantante che afferma la propria indipendenza attraverso la voce.

LIBIA

Una difficile identità nazionale

Dal 1952 al 2012 non si sono mai svolte elezioni politiche e non ci sono mai stati partiti politici. Dopo la caduta del regime di Mu'ammar Gheddafi (2011) la Libia non ha ancora ritrovato un equilibrio politico-istituzionale né tanto meno economico, ed è frammentata al proprio interno. La storica divisione in regioni (Tripolitania, Cirenaica e Fezzan) e tribù non ha mai agevolato la costruzione di una reale identità nazionale. Dal 2011 sono attive numerose milizie armate legate a singole città, località o regioni. La detenzione di migranti e rifugiati sub-sahariani che da qui transitano è, secondo le organizzazioni per i diritti umani, caratterizzata da abusi e violazione di ogni tipo.

Tanto petrolio, pochi libici

È ricchissima di petrolio e con una popolazione di dimensioni ridotte rispetto alla vastità del territorio, anche perché un terzo è desertico. Questo ha fatto sì che lo standard di vita durante il regime gheddafiano sia stato di un buon livello tant'è che giungevano qui, per lavorarvi, migliaia di immigrati da Egitto, Tunisia e dai paesi confinanti dell'Africa subsahariana.

Per approfondire

Cresti, Federico, Cricco, Massimiliano, *Storia della Libia contemporanea. Dal dominio ottomano alla morte di Gheddafi*, Roma, Carocci, 2015.

Del Boca, Angelo, *Gli italiani in Libia. Dal fascismo a Gheddafi*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

Proposte di lettura

Al-Khoni, Ibrahim, *La patria delle visioni celesti e altri racconti dal deserto*, Roma, Edizioni

e/o, 2007.
Dieci storie ambientate nel deserto dense di misticismo, tra visioni e leggende.

Matar, Hisham, *Il ritorno*, Torino, Einaudi, 2016.
Matar torna in Libia nel 2011 alla ricerca delle tracce di suo padre, detenuto politico del regime gheddafiano.

Da vedere

La battaglia di Tagrift, Khaled Mustafa Khushaim e Mahmoud Ayad Driza, 1981.
Rievocazione di un episodio della lotta contro il dominio coloniale italiano, divenuta un esempio fondamentale per i giovani cineasti libici.

Freedom Fields, Naziha Arebi, 2018.
Il team libico di calcio femminile fa i conti con la delusione nei confronti di una rivoluzione che prometteva libertà e che qui invece ha portato la *sharī'a*.

EGITTO

I militari in politica

È il paese più popoloso del mondo arabo e con un alto tasso di crescita demografica. Dal 1952 sono al potere esponenti dell'esercito – che è implicato anche in vari settori dell'economia – eccezione fatta per il breve interludio (2012-2013) di Mohammed Morsi dei Fratelli musulmani. Tale organizzazione, forza politico-religiosa che vanta una storia quasi secolare (fondata nel 1928) e un largo seguito popolare, è stata classificata come terrorista dal regime del generale Abdel Fattah al-Sisi, presidente dal 2013. Da allora le violazioni dei diritti umani ai danni degli oppositori politici sono spesso denunciate dalle organizzazioni internazionali.

Alla ricerca della leadership perduta

Dalla metà dell'Ottocento e per oltre un secolo è stato uno dei principali poli culturali e politici dei mondi arabi. Seppur abbia perso il suo alone rivoluzionario e di leadership, ne resta un punto di riferimento e si pone come mediatore del conflitto israelo-palestinese.

Per approfondire

Campanini, Massimo, *Storia dell'Egitto. Dalla conquista araba a oggi*, Bologna, il Mulino, 2017.

Campanini, Massimo, Mezran, Karim, *I Fratelli musulmani nel mondo contemporaneo*, Milano, UTET, 2010.

Proposte di lettura

Al Khamissi, Khaled, *Taxi. Le strade del Cairo si raccontano*, Fagnano Alto, il Sirente,

2009.
Racconti per conoscere bassifondi e storie di ordinaria ribellione del Cairo prima del 2011.

Mahfuz, Nagib, *Il vicolo del mortaio*, Milano, Feltrinelli, 2002.
Il premio Nobel per la letteratura racconta le storie del “popolino” di un vicolo del Cairo coloniale.

Da vedere

Il destino, Youssef Chahine, 1997.
Lungimirante dramma storico sul filosofo arabo Ibn Rushd (Averroè) vittima del fanatismo settario.

The Square. Dentro la rivoluzione, Jehane Noujaim, 2013.
Una voce lucida e ironica sul potere dei media. Due anni di riprese, cinque personaggi accomunati dalla presenza in piazza Tahrir nel 2011.

SIRIA

L’autoritarismo di regime

Nel 1946 la Siria ha ottenuto l’indipendenza dai mandati britannici e francesi, aprendo la strada all’instabilità politica che ha determinato l’ascesa al potere del partito Ba’ath e dell’ex presidente, Hafez al-Assad, con il golpe militare del 1970. La successione in favore del figlio Bashar al-Assad nel 2000 ha portato all’autoritarismo di regime e alla repressione delle opposizioni che nel 2005 avevano chiesto riforme con la Dichiarazione di Damasco. In seguito alle proteste giovanili scoppiate nel 2011 a Dar’a, nel sud del paese, la guerra civile ha dilaniato la Siria permettendo l’ascesa tra il 2013 e il 2016 di vari gruppi jihadisti, incluso lo Stato islamico (ISIS), che hanno mantenuto il controllo di varie aree del paese fino alla liberazione di Baghuz nel 2019.

La rivoluzione del Rojava

Nel 2015, la conquista della città di Tell Abyad da parte dei combattenti curdi siriani (YPG e YPJ), a guida delle Forze siriane democratiche (SDF), ha permesso di ottenere la continuità territoriale tra i cantoni di Afrin, Kobane e Jezira, nel Rojava. E così il progetto rivoluzionario di autonomia democratica, che mette al centro le mobilitazioni femminili e l’ecologia, teorizzato dal leader del partito dei lavoratori del Kurdistan, Abdullah Öcalan, in carcere in Turchia, ha potuto finalmente avere luce tra mille ostacoli nel nord della Siria.

Per approfondire

Galletti, Mirella, *Storia della Siria contemporanea*, Milano, Bompiani, 2013.

Allsopp, Harriet, *The Kurds of Syria: Political Parties and Identity in the Middle East*, London, I.B. Tauris, 2015.

Proposte di lettura

Khalifa, Khaled, *Elogio dell'odio*, Milano, Bompiani, 2011.
Uno spaccato della complessità della società siriana negli anni ottanta durante il regime di Hafez al-Assad.

Yazbek, Samar, *Passaggi in Siria*, Palermo, Sellerio, 2017.
Un reportage autobiografico molto toccante sulla guerra civile siriana.

Da vedere

Dreams of the City, Mohamed Malas, 1984.
Dal regista della nouvelle vague siriana, un coming-of-age nei turbolenti anni cinquanta.

Alla mia piccola Sama, Waad Al-Khateab e Edward Watts, 2019.
Al-Khateab, giornalista, regista e attivista siriana, racconta la sua quotidianità durante i cinque anni della rivolta di Aleppo, da quando si innamora, si sposa e dà alla luce Sama, mentre il conflitto imperversa intorno a lei.

LIBANO

Un esempio di settarismo

È uno dei paesi che più ha sentito l'influenza della colonizzazione francese nella regione. Le divisioni settarie in Libano hanno favorito la creazione di un sistema di divisione delle cariche istituzionali, basato sull'appartenenza etnico-religiosa. Il tentativo di un bilanciamento più equo dei rapporti di potere tra cristiani maroniti, comunità sunnita e sciita è stato raggiunto con gli accordi di Taif nel 1989. Gli accordi hanno chiuso la pagina della guerra civile libanese (1975-1990) che ha dilaniato il paese causando oltre duecentocinquantamila morti e in sé ha racchiuso tanti conflitti, anche all'interno delle comunità cristiane e musulmane, concludendosi con un'amnistia generalizzata.

Il paese degli omicidi politici

Dall'omicidio dell'ex premier, Rafiq Hariri, nel 2005 a quello dei leader del movimento sciita libanese Hezbollah fino all'assassinio dell'intellettuale e attivista Lokman Slim nel 2021, il paese è stato segnato da una lunga serie di omicidi politici e da episodi di corruzione, come la gravissima esplosione del porto di Beirut nel 2020.

Per approfondire

Di Peri, Rosita, *Il Libano contemporaneo. Storia, politica e società*, Roma, Carocci, 2021.

Stephan, Laure, *Libanais. Lignes de vie d'un people*, Paris, Ateliers Henry Dougier, 2020.

Proposte di lettura

Abirached, Zeina, *Il Piano Orientale*, Milano, Bao Publishing, 2016.
Fumetto ambientato nella Beirut degli anni sessanta: il sogno di Abdallah Kamanja di

costruire un Piano Orientale, che riavvicini la musica dell'Oriente a quella dell'Occidente.

Majdalani, Sherif, *La casa nel giardino degli aranci*, Firenze, Giunti, 2010.
La storia di una famiglia nel Libano a cavallo tra la fine dell'Impero ottomano e il mandato francese.

Da vedere

Caramel, Nadine Labaki, 2007.
A Beirut un salone di bellezza è microcosmo colorato in cui si incontrano generazioni diverse, tra tragedia ed humour.

Diaries from Lebanon, Myriam El Hajj, 2024.
Gli sforzi per vivere una vita relativamente normale nella realtà instabile del paese.

L'insulto, Ziad Doueiri, 2017.
A Beirut, un banale litigio tra un libanese cristiano e un palestinese si trasforma in un caso di dimensioni nazionali, riaprendo vecchie ferite risalenti alla guerra civile.

PALESTINA

I palestinesi senza uno stato e in mezzo a conflittualità e traumi

Dal 1948, l'identità nazionale palestinese vive sospesa e dispersa come gli attuali undici milioni di palestinesi nel mondo. Quelli nella Palestina storica sono divisi fra: la minoranza di "arabi-israeliani" in Israele, dove hanno una propria rappresentanza alla Knesset; i gazawi che stanno ammassati in una piccola e poverissima striscia di terra da cui non possono uscire per alcun motivo dal 2007; i cisgiordani sotto occupazione militare dal 1967, che vivono dietro un muro, tra checkpoint e strade a loro precluse riservate a coloni e soldati israeliani.

La soluzione dello stato unico

Un unico stato per israeliani e palestinesi nei confini della Palestina storica è una delle poche possibilità di soluzione del conflitto. Uno stato laico, non più ebraico né sionista, dove possano convivere le due comunità con gli stessi diritti e gli stessi doveri.

Per approfondire

Allegra, Marco, *I palestinesi. Storia e identità di un popolo*, Roma, Carocci, 2010.

Vercelli, Claudio, *Storia del conflitto israelo-palestinese*, Roma-Bari, Laterza, 2020.

Proposte di lettura

Dabbagh, Selma, *Fuori da Gaza*, Fagnano Alto, il Sirente, 2018.
Le vite di due giovani nel loro tentativo di costruirsi un futuro nel bel mezzo

dell’occupazione, il radicalismo islamico e le divisioni tra fazioni palestinesi.

Darwish, Mahmud, *Inni universali di pace dalla Palestina; Elogio dell’ombra alta*, Milano, Jouvence, 2020.
Una delle raccolte di poesie del celebre poeta nazionalista palestinese.

Kanafani, Ghassan, *Uomini sotto il sole*, Palermo, Sellerio, 2002.
Tragico viaggio della speranza negli anni cinquanta di tre palestinesi dai campi profughi della Cisgiordania verso il Kuwait.

Da vedere

Valzer con Bashir, Ari Folman, 2008.
Il massacro di Sabra e Chatila tra documentario e finzione, immagini reali e animazione.

Il Paradiso probabilmente, Elia Suleiman, 2019.
Il Jacques Tati palestinese mostra l’essenza di ciò che significa essere palestinesi e outsider.

200 metri, Ameen Nayfeh, 2022.
La vita di una coppia di palestinesi della Cisgiordania costretti a vivere separati dal muro.

IRAQ

L’invasione americana e l’acuirsi del settarismo

La “democratizzazione” iniziata con l’invasione americana (2003) era basata da una parte sull’eliminazione di Saddam Hussein (1979-2003) e del partito Ba’ath, al potere già dal 1968, e dall’altra sull’istituzionalizzazione del principio della *muhasasa*, ovvero la spartizione delle cariche secondo un criterio etnico: presidenza della Repubblica a un curdo, primo ministro uno sciita, rappresentante della Camera un sunnita. La pluralità etnico religiosa è così degenerata nel settarismo, sullo sfondo di una già fragile identità nazionale. Il quasi collasso dello stato (qui e in Siria) ha favorito la conquista di Mosul, nel giugno 2014, dell’organizzazione Stato islamico.

Una giovane società civile per un nuovo Iraq

La sconfitta dell’ISIS e la ripresa del controllo sul Kurdistan iracheno dove i peshmerga, dopo aver combattuto l’ISIS, puntavano all’indipendenza (2017), hanno ridato una certa unitarietà allo stato. Contro il persistente settarismo, la corruzione e il clientelismo nella gestione della rendita petrolifera sono scesi in strada decine di migliaia di giovani nel 2019.

Per approfondire

Redaelli, Riccardo, a cura di, *L’Iraq contemporaneo*, Milano, Brioschi editore, 2023.

Redaelli, Riccardo, Plebani, Andrea, *L’Iraq contemporaneo*, Roma, Carocci, 2013.

Proposte di lettura

Blasim, Hassan, a cura di, *Iraq + 100: Stories from a Century after the Invasion*, Manchester, Comma Press, 2016.

Racconti fantasy sull’Iraq nel 2103, cento anni dopo l’invasione americana.

Saadawi, Ahmed, *Frankenstein a Baghdad*, Roma, Edizioni e/o, 2015.
In una Baghdad da incubo negli anni dell’occupazione americana, un misterioso personaggio raccoglie e mette insieme i pezzi di cadaveri prodotti dalle esplosioni.

Da vedere

Al Masaraat wa Al Awjae, Mohamed Shukri Jameel, 2013.
La storia di un giovane testimone dei molti cambiamenti sociali e politici che mostrano la corruzione diffusa.

Hanging Gardens, Ahmed Yassin Al-Daradji, 2022.
Lo stravagante business di un ragazzino di Baghdad che mette in luce i tabù sociali, il sistema patriarcale e il passato legato all’invasione americana dell’Iraq.

GIORDANIA

La questione palestinese è fisicamente da sempre al centro del paese

A livello umanitario è il paese che più ha vissuto le conseguenze dei conflitti della regione, accogliendo centinaia di migliaia di rifugiati dalla Palestina (nel 1949 e 1967) che oggi costituiscono più della metà della popolazione, poi dall'Iraq, dal Kuwait e più recentemente dalla Siria. È l'unico stato arabo, oltre all'Egitto, ad aver stipulato un accordo di pace con Israele nel 1994, quando inoltre rinunciò definitivamente alle velleità di annessione della Cisgiordania e di Gerusalemme est. Per la singolare posizione nel conflitto israelo-palestinese e la vicinanza al mondo occidentale, Stati Uniti in particolare, la monarchia è stata spesso messa in un angolo dai governi più radicali come quello siriano e criticata dall'opposizione palestinese interna.

Un regno stabile ma sempre in cerca di consenso

La monarchia hashemita ha un'ascendenza con il profeta Muhammad, come quella marocchina, ed è riuscita a mantenere stabilmente il controllo del paese, inglobando in più occasioni i Fratelli musulmani, unica reale forza d'opposizione, nel governo. La società civile si è mossa durante gli anni della Primavera araba ottenendo più aperture da parte di un regime che resta comunque chiuso e dominato dai servizi segreti e dall'*entourage* del sovrano.

Per approfondire

Maggiolini, Paolo, *Il Regno di Giordania. Frontiere e confini nella storia e nelle istituzioni della monarchia hashemita*, Torino, Ananke Lab, 2017.

Proposte di lettura

Ar-Rahman Munif, Abd, *All'est del Mediterraneo*, Sesto San Giovanni, Jouvence, 1993.
In un paese immaginario, dove i libri sono incriminati, un fratello e una sorella vivono la prigionia, il silenzio, la rabbia, l'ingiustizia, affidandosi alla scrittura per resistere.

Zaghmout, Fadi, *La sposa di Amman*, Caserta, MReditori, 2022.
Nell'Amman dei giorni nostri, cinque giovani vivono il passaggio all'età adulta scontrandosi con le imposizioni di una società conformista, tradizionalista e patriarcale.

Da vedere

Inshallah a Boy, Amjad Al Rasheed, 2023.
Una vedova con un'unica figlia femmina si scontra con le leggi patriarcali sull'eredità del suo paese.

I PAESI DEL GOLFO*
E LO YEMEN

Ricchezza e assolutismo nelle monarchie del Golfo

Tutti gli stati che si affacciano sul Golfo persico sono monarchie assolute, fanno parte di una potente organizzazione regionale (il Consiglio di cooperazione del Golfo), godono di economie molto prospere e intrattengono un rapporto per lo più conflittuale con il potente vicino dall'altra parte del Golfo, l'Iran. Questi fattori comuni, pur nelle diverse sfumature nazionali, ne fanno un insieme omogeneo che lo distingue dalle altre due regioni arabe, il Nord Africa e il Medio Oriente. Anche il fatto di aver subito una blanda parentesi coloniale, con il controllo della Gran Bretagna, che era però interessata solo a mettere in sicurezza la via verso le Indie, fa sì che non si possa parlare di stati nati dalle ceneri della colonizzazione, né tantomeno come conseguenza di guerre di liberazione. Oggi, Arabia Saudita e Qatar sono i primi produttori al mondo di idrocarburi e anche negli altri paesi ci sono importanti giacimenti (il più povero in questo senso è l'Oman): la scoperta di immense quantità di petrolio e gas naturale negli inospitali e apparentemente "inutili" deserti è abbastanza recente e data agli anni trenta del secolo scorso. Da allora, le dinastie regnanti che già guidavano i singoli paesi del Golfo, poveri ed economicamente arretrati, si sono trovate a gestire un'enorme rendita che ha permesso loro uno sviluppo e una modernizzazione drastica e improvvisa, snaturando peraltro le architetture e tradizioni locali. L'economia di rendita ha inoltre determinato una situazione per cui i sovrani non devono rispondere ai cittadini circa il proprio operato di governanti. I sudditi godono infatti tutti di un esteso welfare, ma senza che questo sia collegato al sistema della tassazione, perdendo in questo modo qualsiasi voce in capitolo sulle decisioni politiche che li riguardano.

Il Regno di Arabia Saudita, centro dell'Islam delle origini

Il Regno di Arabia Saudita, il paese più grande e con più abitanti (34 milioni circa), è il più importante del Golfo. La sua costituzione nel 1932 è parte di quel "tradimento" britannico seguito alla fine della prima guerra mondiale (cfr. Roggero, *infra*, p. 30 e ss.). Allora la Gran Bretagna favorì l'emiro del sultanato del Najd (l'ampio altopiano centrale della Penisola arabica), Abdelaziz Ibn Saud, permettendogli di fonderlo con quello dell'Hejaz, che secondo gli accordi presi durante il conflitto avrebbe dovuto restare invece sotto il controllo della famiglia hashemita dello sceriffo Hussein. Il Regno deve la sua costituzione anche alla lunga opposizione, sin dalla metà del Settecento, dei sultani della dinastia saudita del Najd all'Impero ottomano, che era esteso sino a qui: la vittoria era stata allora possibile grazie all'alleanza con Abdelwahab, l'iniziatore di una derivazione della scuola giuridica hanbalita, quella "wahhabita". Tale ideologia religiosa, fondamento quindi dello stato saudita dalle sue origini, è ancora oggi quella ufficiale: un Islam rigorista, conservatore e purista. Negli anni ottanta del XX secolo si è cementificata l'alleanza con gli Stati Uniti: il campione del "mondo libero" ha difeso da allora, tramite partnership militari, il paese arabo-islamico che più di tutti ha norme lesive delle libertà individuali e femminili in particolare. L'alleanza di ferro estesa anche alle altre monarchie che ha fatto parlare del Golfo come di un "lago americano" prescinde quindi evidentemente da una comunione di valori, essendo invece basata su "banali" esigenze di Realpolitik, ovvero il mantenimento della stabilità del prezzo del petrolio assicurato dalle potenze petrolifere in cambio della loro protezione da nemici interni ed esteri. Tale relazione speciale si è affievolita solo con il progressivo raggiungimento dell'autosufficienza energetica statunitense a partire dagli anni dieci del nuovo millennio. Nel 2009 l'amministrazione di Barack Obama ha dato avvio a un ripiegamento dalla presenza nella regione, parte del più generale ridimensionamento degli obiettivi della guerra globale al "terrorismo".
Il Regno ricopre anche un ruolo maggiore per tutto il mondo musulmano in quanto nel suo territorio vi sono i due principali centri dell'Islam: la moschea della Mecca (città dove nacque il Profeta) e quella di Medina (dove è sepolto). I sauditi sono i "custodi" di tali luoghi santi (il terzo è Gerusalemme) e per questo hanno l'onere e l'onore di accogliere e gestire quanti giungono per adempiere a uno dei cinque pilastri della religione islamica: il pellegrinaggio alla Mecca. Lo svolgimento dell'*ḥajj* e dell'*omra* (cfr. Menin, *infra*, p. 141) che vede qui transitare ogni anno in totale circa nove milioni di persone (ma se ne prospettano trenta milioni nei prossimi anni) rappresenta la seconda entrata dopo gli idrocarburi per la monarchia e anche una sfida logistica impressionante per questioni di ordine e sicurezza oltre che sanitarie.

Lo Yemen, la parte povera della Penisola arabica

È il più povero non solo della Penisola arabica, ma di tutti i paesi arabi. Anche qui in realtà i giacimenti di petrolio e gas naturali sono abbondanti, ma le continue guerre intestine hanno determinato una situazione strutturale di sottosviluppo e di profonda insicurezza che perdura da decenni. Altro fattore di distinzione dal resto della regione è il fatto che il sistema politico vigente è quello della repubblica, una giovanissima repubblica: solo nel 1990 c'è stata infatti l'unificazione tra nord e sud del paese. Le regioni meridionali l'hanno sempre vissuta come un'annessione operata da Abdullah Saleh, un militare già a guida dello Yemen del Nord dal 1978 e che è rimasto al potere sino alle Primavere arabe. L'emarginazione degli yemeniti del sud nel governo, nell'esercito e nella redistribuzione della rendita energetica ha portato nel 1994 allo scoppio di una guerra civile che ha determinato la vittoria dei nordisti, alimentando però lo scontento e le ambizioni separatiste dei sudisti. L'altro fattore di divisione interna è legato alla minoranza che vive nel nordovest, al confine con l'Arabia Saudita, gli Houthi, che sono gli eredi del governo sciita zaidita che regnò sullo Yemen del Nord fino alla rivoluzione repubblicana del 1962. Questa stratificazione di conflitti ha causato il perdurare della guerra civile dopo le dimissioni di Al Saleh nel 2011.

Le Primavere arabe e il nuovo protagonismo del Golfo nella politica internazionale

Il CCG è stato fondato negli anni ottanta per far fronte alla minaccia di estensione della rivoluzione khomeneista iraniana del 1979 e per difendere gli interessi delle monarchie del Golfo durante la guerra tra l'Iran stesso e l'Iraq di Saddam Hussein (1980-1988). Al suo interno le divisioni non sono mai mancate, ma esse sono venute a galla prepotentemente con le Primavere arabe.
Le proteste contro l'autoritarismo iniziate nel 2011 si sono diffuse anche nel Golfo, in particolare in Bahrein, dominato dalla dinastia degli Al Khalifa da dove si sono estese in una regione saudita confinante (al-Sharquiyah): il CCG, dietro impulso saudita, è quindi intervenuto militarmente a Manama per reprimere i rivoltosi. Il malcontento è sfociato, seppur in forma minore, anche in Oman, dominato dal sovrano Qaboos bin Said al Said dal 1970, in Kuwait (dove si è ribellata l'unica fetta della popolazione che non gode di diritti, i circa centomila *bidun* – "senza" – cittadinanza) e negli Emirati Arabi Uniti, la federazione di sette piccoli emirati. L'unica forza di opposizione reale in questi paesi è sempre stata quella dei Fratelli musulmani. Anche se l'idea del ritorno all'Islam puro degli Ikhwan non si discosta molto da quella degli wahhabiti, la differenza sostanziale sta nel fatto che i Fratelli sono un'organizzazione autonoma, che fa politica "dal basso", quindi un potenziale elemento destabilizzante per le monarchie del Golfo. A seguito delle Primavere arabe, la Fratellanza

musulmana si è affermata come forza politica in vari paesi del Nord Africa e del Medio Oriente, con un potenziale di solidarietà transnazionale che è stato visto come una pericolosa minaccia allo status quo dalle dinastie regnanti del Golfo. Da quel momento Arabia Saudita, Emirati e Bahrein, in particolare, sono uscite dall'isolazionismo regionale che le aveva caratterizzate sino ad allora, ergendosi a potenze protagoniste nel Mediterraneo allargato. A questa virata hanno contribuito anche altri due fattori: l'arretramento degli Stati Uniti quale potenza protettrice nella regione, e l'accordo sul nucleare raggiunto nel 2015 tra l'Iran da una parte e USA, Russia, Cina, Francia, Germania e Regno Unito, dall'altra, che ha permesso per alcuni anni (prima dell'ascesa di Donald Trump) una riabilitazione internazionale della Repubblica islamica, il nemico per eccellenza del Regno saudita e alleati.
L'unità del CCG è stata messa a dura prova dal "blocco" imposto nel 2017 nei confronti del Qatar, che è stato l'unico paese a non aver subito una contestazione interna durante le rivolte del 2011: la dinastia degli Al Thani, al potere nell'emirato sin dal Settecento (originaria come quella saudita del Nejd e quindi con un'ideologia wahhabita anch'essa, seppur in versione più moderata) ha approfittato del momento di caos e vuoto geopolitico per aumentare la propria influenza in tutto il mondo arabo, sostenendo le Primavere, e la Fratellanza musulmana in particolare, in Nord Africa e Medio Oriente. Uno strumento di *soft power* decisivo è stato da quel momento il canale satellitare di informazione più seguito nei paesi arabi: Al Jazeera, di proprietà della casa regnante, che già si era guadagnato un'audience di tutto rispetto durante la seconda Intifada palestinese, e che ha coperto e galvanizzato le manifestazioni contro i regimi autoritari dal 2011, prendendo poi le parti dei "ribelli" e delle fazioni islamiste nei conflitti in Libia e Siria. Il tentativo del Qatar di emergere quale potenza regionale (e del mondo arabo) contro il monopolio saudita-emiratino ha portato alla peggiore crisi del CCG nel periodo 2017-2021: nei confronti del piccolo emirato, accusato di sostenere il terrorismo jihadista, è stato posto un embargo totale da Arabia Saudita, Emirati e Bahrein (cui si è aggiunto anche l'Egitto di al-Sisi). All'isolamento, il Qatar è sopravvissuto grazie soprattutto a un consolidamento del legame diplomatico e commerciale con la Turchia di Racep Erdogan – interessata a sua volta a sostenere gli Ikhwan nel Mediterraneo – e ne è uscito addirittura rafforzato, con una rinnovata coesione interna, prosperando con i Mondiali di calcio nel 2022 e proponendosi come paese mediatore degli occidentali con i talebani afghani prima e poi con Hamas durante la guerra di Gaza del 2023-2024.

Per approfondire

Blanco, Cinzia, Legrenzi, Matteo, *Le monarchie arabe del Golfo. Nuovo centro di gravità in Medio Oriente*, Bologna, il Mulino, 2023.

Al Rashid, Madawi, *Storia dell'Arabia Saudita*, Milano, Bompiani, 2004.

Bonnenfant, Paul, a cura di, *La péninsule arabique aujourd'hui*, Aix en Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, CNRS Éditions, 2013.

Boschetti, Luca, *Qatar. L'anomalia di un mondo estraneo*, Piazza Armerina, NullaDie, 2022.

Sabahi, Farian, *Storia dello Yemen*, Milano, Bruno Mondadori, 2014.

Proposte di lettura

Alharthi, Jokha, *Corpi celesti*, Milano, Bompiani, 2022.
La storia di tre sorelle e delle loro vite fra tradizione ed emancipazione nell'Oman di oggi.

Khalat, Najla, a cura di, *Rinascita. Racconti dal Qatar*, Roma, UNINT-University Press, 2023.
Antologia di racconti firmati dalle penne più rappresentative della letteratura qatariota contemporanea.

Da vedere

The Cruel Sea, Khalid Al Siddiq, 1972.
Primo lungometraggio kuwaitiano su due aspetti critici della società di allora: la pesca delle perle e il petrolio.

La bicicletta verde, Haifaa al-Mansour, 2012.
Una ragazzina ribelle partecipa a un concorso di recitazione del Corano, nella speranza di vincere il denaro sufficiente a comprarsi una bicicletta.

A Woman in the Time of Blockade, Mohammed A. Hashim, 2020.
Primo lungometraggio proiettato in Qatar racconta la storia di una donna nel periodo del "blocco" diplomatico e commerciale imposto al paese nel 2017.

---

* Arabia Saudita, Kuwait, Oman, Emirati Arabi Uniti, Qatar, Bahrein.

CREDITI ICONOGRAFICI

p. 22: AdobeStock_266366986: © edb3_16 / stockadobe.com
p. 100: *Marocco Centrale, preghiera collettiva per la fine di Ramadan (ʻĪd al-fiṭr)*, 2009. © Cortesia Laura Menin
p. 182: © 2011. FETHI BELAID / AFP / Getty Images